MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81280-21

AUTHOR:

LATZARUS, BERNARD

TITLE:

LES IDEES RELIGIEUSES DE PLUTARQUE

PLACE:

PARIS

DATE:

1920

Master Negative #

93-81280-21

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Latzarus, Bernard,

Les idées religieuses de Plutarque, thèse,... par Bernard Latzarus...Paris, Leroux, 1920.

viii, 173 p. 24½ cm.

"Bibliographie" p. [vii]-viii

Thesis, Paris.

Restrictions on Use:

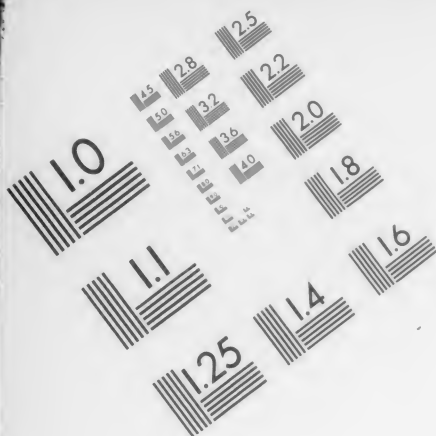
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x

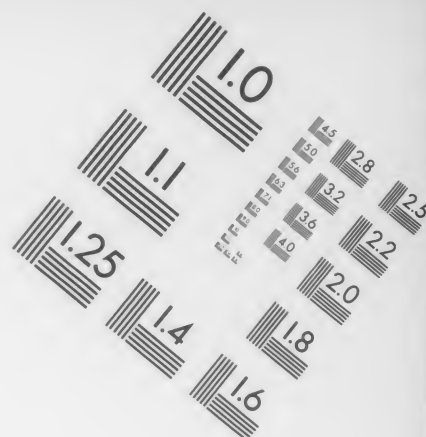
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 4.13.93 INITIALS Susan

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



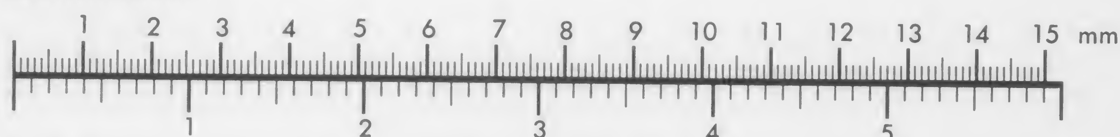


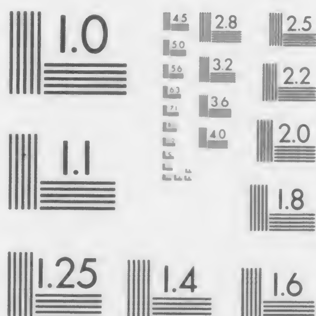


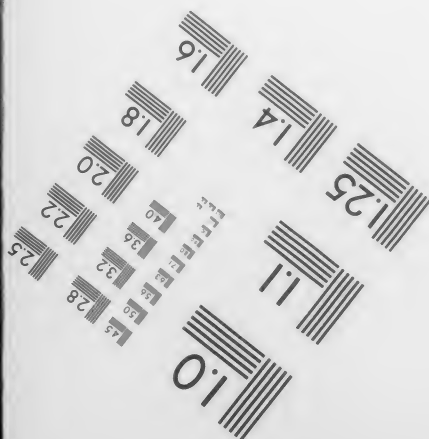
AIIM

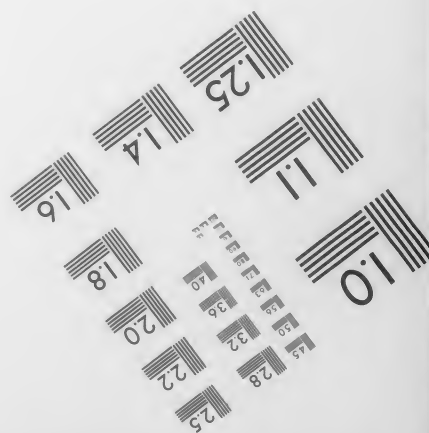
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

LES IDÉES RELIGIEUSES DE PLUTARQUE

Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

BERNARD LATZARUS
Agrégé des Lettres, Ancien boursier d'Agrégation
Professeur de Première au Lycée de Nîmes.

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, 28
—
1920

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

OCT 9 - 1931		
6 May '32		

LES IDÉES RELIGIEUSES
DE PLUTARQUE

LES IDÉES RELIGIEUSES DE PLUTARQUE

Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

BERNARD LATZARUS

Agrégé des Lettres, Ancien boursier d'Agrégation
Professeur de Première au Lycée de Nîmes.

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, 28

1920

A LA MÉMOIRE DE MON PÈRE

A MA MÈRE

A M. ÉMILE BOURGUET

Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

EN TÉMOIGNAGE DE MA RECONNAISSANCE

Πάντα μέν, ὦ Κλέα, δεῖ τἀγαθὰ τοὺς νοῦν ἔχοντας αἰτεῖσθαι παρὰ τῶν θεῶν μάλιστα δὲ τῆς περί αὐτῶν ἐπιστήμης, ὅσον ἐφικτόν ἐστιν ἀνθρώποις, μετιόντες, εὐχόμεθα τυγχάνειν παῤ αὐτῶν ἐκείνων, ὡς οὐδὲν ἀνθρώπῳ λαβεῖν μεῖζον, οὐ χαρίσασθαι θεῷ σεμνότερον ἀληθείας.

PLUTARQUE, *De Iside et Osiride, I.*

BIBLIOGRAPHIE

(Nous n'indiquons ici qu'un certain nombre d'ouvrages importants, ayant trait directement à notre sujet, en exceptant ceux que nous avons eu l'occasion de citer fréquemment.)

I. — ÉDITIONS.

G. N. BERNARDAKIS, *Plutarchi Chæronensis Moralia.* 8 vol. Leipzig, Teubner, 1888-1896.

W. R. PATON, *Pythici dialogi,* III. Berlin, Weidmann, 1893.

II. — ŒUVRE ET BIOGRAPHIE DE PLUTARQUE.

CHENEVIÈRE, *De Plutarchi Familiaribus.* Paris, Plon, 1886, 132 pp. in-8.

RUDOLF HIRZEL, *Plutarch* (das Erbe der Alten, Heft IV). Leipzig, Weicher, 1912.

III. — PHILOSOPHIE DE PLUTARQUE.

LAFITE, *Des doctrines pédagogiques de Plutarque et, en particulier, de son traité sur l'éducation des enfants* (Thèse de Strasbourg, 1848).

BAZIN, *De Plutarcho Stoicorum adversario.* Nice, Gauthier, 1866 (Voir en particulier pp. 82-97 : *De Plutarchi theologia*, pp. 98-109 : *De Plutarchi religione*).

BRÉDIF, *De anima bruttorum quid senserint præcipui apud veteres philosophi* (Thèse de Paris, 1884).

ÉLIE DASSARITIS, *Die Psychologie und Pädagogik des Plutarch.* Gotha, Perthes, 1889.

C. GIESEN, *De Plutarchi contra Stoicos disputationibus.* Münster, Coppersrath, 1889.

IV. — RELIGION DE PLUTARQUE.

A. *Généralités.*

EICHHOFF, *Ueber die religiöse sittliche Weltansicht des Plutarch von Chæronea.* Programme d'Elberfeld, 1833, 11 pages.

HENRI RITTER, *Histoire de la Philosophie* (trad. Tissot). Paris, Ladrange, 1836, t. IV, pp. 406-427.

SEIBERT, *De apologetica Plutarchi Chæronensis theologia*. Marbourg, Elwert, 1854, 80 pages.

MICHEL NICOLAS, *la Réaction payenne et le rationalisme dans la seconde moitié du premier siècle de l'ère chrétienne*. Paris, Cherbuliez, 1858, 40 pp. in-8.

ABBÉ FREPPEL, *les Apologistes chrétiens au deuxième siècle*. Paris, Retaux-Bray, 1860, pp. 252-262.

EUGÈNE DE FAYE, *la Christologie des Pères apologètes grecs et la Philosophie religieuse de Plutarque*. Paris, Imprimerie Nationale, 1906, 17 pages.

CHARLY CLERC, Plutarque et le culte des images (*Revue de l'Histoire des religions*, t. LXX, pp. 252-262).

SALOMON REINACH, *Cultes, mythes et religions*. Paris, Leroux, 1904-1913, t. I, pp. 32-40; t. II, pp. 34, 223, 338-340, 346-348; t. III, pp. 1-15, 36-38, 144, 272; t. IV, pp. 55, 109, 116-118, 121.

B. *Démonologie*.

POHL, *Die Dämonologie des Plutarch*. Programme du Gymnase catholique de Breslau, 1860, 28 pages.

DUMÉRIL, *l'Ange gardien de Socrate* (Thèse de Toulouse, 1892).

CHRIST, *le Démon de Socrate*. Munich, G. Franz, 1901.

JULIUS TAMBERNINO, *De antiquorum dæmonismo*. Giessen, Tœpelmann, 1909.

FRÉDÉRIC BOEK, *Recherches sur le démon de Socrate*. Wolf, Munich, 1910.

C. *La Divination*.

R. SCHMERTOSCH, *De Plutarchi sententiarum, quæ ad divinationem spectant, origine...* Leipzig, Brandstetter, 1889.

V. — PLUTARQUE ET DELPHES.

H. HEINZE, *Sachlicher Commentar zu Plutarchs pythischen Schriften*. Programme de Marienbourg, 1878, 28 pages.

ÉMILE BOURGUET, *De rebus delphicis imperatoriæ ætatis*. Montpellier, Coulet et fils, 1905.

VI. — PLUTARQUE ET L'ÉGYPTE.

LOUIS MÉNARD, *Hermès Trismégiste, traduction complète*. Paris, Didier, 1866, pp. XVIII-XX, XXVI, XLI, CVI-CVII.

GEORGES LAFAYE, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie... hors de l'Égypte*. Paris, Thorin, 1884.

WELLMANN, *Ægyptiaca*. Hermès, 1896, t. XXI, pp. 221 sq.

E. GUIMET, *Plutarque et l'Égypte*. Paris, Leroux, 1898.

C. SOURDILLE, *Hérodote et la religion de l'Égypte*. Paris, Leroux, 1910.

VII. — DIVERS.

EBNER, Geographische Anweise and Anklänge in Plutarchs Schrift : *De Facie in orbe Lunæ*. Munich, Ackermann, 1906.

INTRODUCTION

Récemment encore, les travaux français sur Plutarque étaient beaucoup plus rares que ne l'eût fait supposer la popularité de cet écrivain. Dans les universités allemandes, les dissertations de toute espèce sur le sage de Chéronée se multipliaient ; l'authenticité des moindres de ses opuscules y était discutée longuement ; on recherchait ses sources ; on étudiait sa façon d'introduire les citations, ses élégances, vraies ou fausses, et ses constructions préférées. A cette masse de productions diverses, la France opposait l'étude excellente, mais un peu vieillie, d'Octave Gréard, et quelques travaux remarquables, mais en petit nombre, portant surtout sur l'établissement du texte. Aucune édition d'ensemble des *Œuvres morales* depuis celle de Dübner dans la collection Didot. Aucune tentative, non plus, pour restituer, dans leur ordonnance logique, les idées de Plutarque. Il semblait que, satisfaite d'avoir jadis mis à la portée de tous, par la charmante, mais inexacte traduction d'Amyot (1),

(1) Il serait trop long de justifier ces deux épithètes, dont la première, au moins, sera facilement acceptée de tous. Sur la seconde, sans décider si Méziriac était fondé à relever deux mille contresens dans la traduction d'Amyot (*Menagiana*, Amsterdam, Pierre de Coup, 1716, t. III, pp. 503 sqq.), on tomberait facilement d'accord. Si l'exactitude littérale du traducteur est plus grande que ne l'admet le sentiment commun, si Jacques Amyot n'est pas incapable d'établir un texte, ni de le tourner correctement en français, par ailleurs sa prolixité, son ignorance absolue de ce que Fénelon appelle *il costume*, sa bonhomie même et cette fameuse naïveté qui fait son charme, tous ses défauts et ses qualités plus encore le rendent peu propre à comprendre et à faire comprendre aux autres, surtout, un philosophe d'un âge de décadence, et qui croit donner à ses contemporains le dernier mot de la science sur des questions très variées.

M. René Sturel, mort depuis pour la France, a étudié de très près la traduction d'Amyot, dans un important mémoire de diplôme, en 1906.

une mine inépuisable de sentences et d'anecdotes, l'érudition française jugeât superflu tout essai d'éclaircissement de l'œuvre de ce polygraphe, qui fut un croyant et voulut être un philosophe.

Parmi les lacunes de ce qu'on pourrait appeler la littérature *plutarchienne*, il en est une essentielle à combler. On n'a guère étudié les idées religieuses du prêtre de Delphes que de façon fragmentaire et uniquement en fonction de ses idées morales. L'auteur du présent ouvrage a voulu reprendre ce sujet, le traiter plus à fond, ou du moins en dégager l'intérêt, qu'ont déjà laissé soupçonner quelques études partielles.

En raison des circonstances qui en ont traversé la préparation, interrompue pendant quatre ans, ce travail est loin d'être aussi vaste et aussi complet que nous l'aurions souhaité. Volontiers, nous l'appellerions un essai ; mais, comme l'observa naguère un célèbre contemporain (1), tant d'illustres auteurs, anglais ou français, ont ennobli ce terme que l'usage en a démenti l'apparente modestie. Ce sera donc, si l'on veut, une ébauche, le *témoin* d'un effort plus patient qu'heureux, et la promesse d'une étude plus développée, et mieux étayée peut-être, que nous espérons donner un jour. Si nous avions à former un vœu, ce serait que notre œuvre présente, malgré son imperfection, fît sentir la nécessité, ou, du moins, l'intérêt d'une édition nouvelle des *Œuvres morales*.

A tout le moins, le texte des trois Dialogues pythiques et celui du traité d'*Isis et d'Osiris* devraient être offerts au public érudit, solidement établis et pourvus de tous les éclaircissements que permettent les progrès de l'histoire des religions, de l'épigraphie et de l'égyptologie. Cette tâche est bien propre à séduire de jeunes ambitions.

Au risque d'anticiper un peu, nous croyons devoir indiquer dès maintenant, parmi les traités parvenus à notre époque sous le nom de Plutarque, ceux que nous nous refusons à retenir. Ce sont, non seulement les dialogues sur l'*Education* et sur les *Noms des fleuves et des montagnes*, dont nul n'admet plus l'authenticité, mais la *Consolation à Apollonius* et les *Décisions des philosophes*.

Dans le premier de ces ouvrages (XV, 109 D) l'insensibilité, contrairement à l'opinion constante de Plutarque, est présentée comme un bien. La formule τε καί, très rare chez notre auteur, y est trop fréquemment employée. La longue citation du mythe du *Gorgias* (XXXVI-XXXVII, 120 D) ne nous paraît ni fort en situation, ni conforme à ses habitudes ; il aimait mieux essayer de composer des mythes que de transcrire textuellement ceux de Platon. Dans

(1) M. Robert de Montesquiou.

l'apologue du Deuil, qui s'y trouve rapporté (XIX, 112 A), le deuil est assimilé aux démons, et non aux dieux, comme dans la *Consolation à Timoxène* (VI, 609 E), et le récit est attribué, non pas à Esope (*Consolatio ad Uxorem*, 609 E), mais à un philosophe anonyme (*ad Apollonium*, XIX, 111 F).

Le *De Placitis Philosophorum* fut attribué de bonne heure à Plutarque, puisqu'Eusèbe le cite sous ce nom (*Préparation évangélique*, passim) mais il n'en a ni l'esprit ni le style. Ce n'est qu'un recueil de notes insipide, et parfaitement indigne de n'importe quel écrivain de talent.

Malgré l'autorité de Nachstaedt, nous restons indécis sur l'authenticité des déclamations relatives à la *Fortune d'Alexandre*. Dans la première, tout au moins, Socrate est trop maltraité pour nous y laisser reconnaître la main de l'un de ses plus fervents admirateurs (1).

Les dialogues pythiques, le traité d'*Isis et d'Osiris*, les *Délais de la justice divine*, sont les bases solides et indispensables de toute étude sur la religion de Plutarque. L'essai sur la *Superstition* nous le représente au naturel, dans ses fonctions de prêtre officiant. La *Consolation à Timoxène* nous le montre chef de famille, intermédiaire entre les siens et Dieu. Le *Démon de Socrate* et surtout le *De Facie in orbe Lunæ* font tant de place à la fantaisie qu'on doit s'en servir avec une extrême réserve. Enfin l'on trouve plus d'une indication utile dans les *Propos de table*, les *Questions grecques et romaines*, et l'*Amatorius*.

Tels sont les ouvrages que nous considérons comme particulièrement significatifs par rapport à la question qui nous occupe. Nous n'avons pas négligé les *Vies morales*, en tant qu'elles touchaient à notre sujet.

Nos citations se réfèrent en général à l'édition donnée par Dübner et Döhner dans la collection Didot ; nous avons toutefois indiqué plus précisément que Dübner la concordance entre la division en chapitres et la pagination in-folio. Cette édition si vantée doit beaucoup à celle de Xylander (Heidelberg, 1570), qu'elle reproduit en grande partie textuellement jusques et y compris la traduction latine.

(1) Cf. *infra*.

CHAPITRE PREMIER

PLUTARQUE ET LA CRITIQUE
OBJET ET PLAN DE CETTE ÉTUDE

Un ouvrage naguère classique, l'excellente *Littérature grecque* du savant et vénérable M. Deltour, fait de Plutarque un portrait attrayant, encore que dépourvu d'originalité. « Bon, humain, affectueux pour sa femme, pour ses enfants, pour ses esclaves, animé de ce sentiment de fraternité universelle que répand le christianisme... il répand sur toutes ses dissertations un charme de bonhomie, de tendresse, de grâce aimable (1). »

Ne négligeons pas les manuels scolaires ; ils fournissent aux adolescents des formules commodes et dont l'homme fait ne se déprend pas toujours, ayant généralement autre chose à faire que de les rectifier. « Bonhomie, tendresse, grâce aimable. » Depuis plus de trois cents ans, on croit avoir peint Plutarque si l'on a dit cela. L'on a peint Amyot ; l'on a peint plutôt encore le seizième siècle (j'entends par là son langage), qui communiquait aux sujets les plus ardus le charme de l'enfance (2).

Je vois chez Plutarque un grand contentement de soi-même, quelque pédanterie, le besoin d'étaler son érudition, un souci constant de se réserver le beau rôle. Son style est assez pompeux, volontiers oratoire et souvent subtil. Abondant en métaphores cherchées et en citations, il prétend parfois à la rigueur scientifique. Les dialogues de Plutarque ont toujours quelque chose de la conférence, et ce caractère a complètement disparu chez Amyot.

Le document d'où date la légende de Plutarque est, je crois, le

(1) F. Deltour, *Histoire de la littérature grecque*. 3e édition, Paris, Delagrave, 1889, pp. 616-617.
(2) Saint-Marc Girardin, presque seul au dix-neuvième siècle, a fait expressément cette réserve, avec sa finesse et sa pénétration ordinaires.

fameux passage de Montaigne : « Nous autres ignorants étions perdus, si ce livre ne nous eût relevés du bourbier... les dames en régentent les maîtres d'école (1). »

C'est le profane qui parle ici, l'homme du monde ; et je m'étonne que tel critique d'aujourd'hui (2) n'ait pas retenu ce texte pour l'enchâsser dans une des études fortes et piquantes où il montre le divorce qui, d'après lui, sépara toujours les savants de la foule, même lettrée. Ce qu'on apprécie chez Plutarque, au seizième siècle, c'est qu'il est, qu'il semble être à la portée de tous. Grâce à ce guide excellent, une simple femme, sans prendre une minute sur le temps qu'elle doit au soin de sa beauté, peut en remontrer aux plus érudits. Une lecture superficielle de ce vieillard aimable suffit pour donner des clartés de tout.

Le dix-septième siècle fit moins de cas d'Amyot. La Bruyère (éloge inattendu !) trouve son style sérieux (3) ; Louis XIV dit avec une moue : « C'est du gaulois (4). » Au dix-huitième siècle, c'est encore la bonhomie du moraliste familier qui séduit Jean-Jacques lui-même bonhomme à ses heures (5). Il paraît d'ailleurs, comme la plupart de ses contemporains, avoir peu lu les *Œuvres morales* ; et, dans les *Vies*, il apprécie surtout les anecdotes, les détails de mœurs, tout ce bavardage un peu puéril, cette application à présenter les grands hommes en déshabillé, mais toujours grands.

Le mérite principal d'Octave Gréard fut justement de signaler l'importance des *Œuvres morales*. « Cette étude, dit-il dans sa préface de 1866, portera principalement sur les *Traités* ; ce sera sa nouveauté (6). » C'était la première fois qu'en France on consacrait un travail d'ensemble à la pensée de Plutarque. Le succès en fut grand. Villemain déclara cette œuvre « écrite avec goût, non sans éloquence (7) » ; elle valut à Gréard le prix Montyon d'abord, et, quelque vingt ans après, un fauteuil à l'Académie française, où M. le duc de Broglie, chargé de recevoir l'ancien lauréat de l'Institut, reprit à son compte l'éloge décerné, comme il disait, par « un juge souverain (8) ». A la vérité, le style de M. Gréard se sentait parfois de ces mauvaises habitudes qui pensèrent prévaloir sous le

(1) *Essais*, II, 4.
(2) M. Julien Benda.
(3) *Des Ouvrages de l'esprit.*
(4) LOUIS RACINE, *Mémoires sur la vie et les œuvres de Jean Racine.*
(5) *Émile*, IV.
(6) *De la Morale de Plutarque.* 6e édition, Paris, Hachette, 1902, p. XXII.
(7) *Rapport sur les prix Montyon*, 1867.
(8) *Discours prononcés... pour la réception de M. Gréard, le 19 janvier 1888.* Paris, Didot, 1888, p. 56.

second Empire (1). Mais surtout cet esprit orné, judicieux et informé respecta par trop cette espèce de possession d'état dont jouissait Amyot. Il continua de voir à travers le même prisme celui qu'il appelait si joliment le dernier des Sages de la Grèce (2) ; et, quand il en parlait, le qualificatif d'*aimable* revenait, comme de lui-même, sous sa plume.

Émile Gebhart qui, prenant place à son fauteuil, sut le louer en termes exquis, définit excellemment l'impression que laisse au lecteur la *Morale de Plutarque*. « Il nous rapporta de son voyage un Plutarque bien sympathique, esprit curieux de toute chose humaine, brave homme, vieillard charmant, délicieux convive (3). » Aimable, charmant, délicieux : de siècle en siècle, les Français déposent ces fleurs sur le cénotaphe de Plutarque.

Cela suffit-il ? Dans sa thèse, œuvre capitale où ne manquent ni les vues ingénieuses, ni les idées justes, mais où, malgré tout, la sagesse de Plutarque prend une allure un peu plus mesquine que de raison et où son époque même se rétrécit, M. Gréard, obéissant à un scrupule des plus respectables, hésite à rassembler en un corps de doctrine les opinions émises par son auteur. Veut-il faire des réserves sur le livre de Volkmann, si nourri, si propre à faire comprendre l'importance du *moment* philosophique où Plutarque parut : « Ses procédés d'analyse serrée et grave, dit-il, sont moins conformes au génie de Plutarque (4) ; il n'y faut pas chercher la grâce piquante de l'aimable moraliste. » Mais convient-il de demander « une grâce piquante » à des procédés d'analyse ? Il ne se le demande pas, et poursuit : « Il arrive qu'en voulant établir trop *rationnellement* (5) la philosophie de Plutarque, M. Volkmann se trouve conduit à lui prêter une sorte de système, bien qu'il sache comme personne que nul moins que le sage de Chéronée n'a porté dans ses écrits une pensée systématique. »

M. Gréard est trop évidemment tombé dans l'excès contraire à celui dont il accuse Volkmann. Plutarque a beau être un esprit discursif et curieux de toute chose ; n'avait-il pas suivi de trop près

(1) Il écrivait couramment : *dans le but de...* Il s'exprimait parfois en termes équivoques et obscurs, comme dans la phrase suivante : « Il [M. de Falloux] apprend que les Petites Sœurs des pauvres d'Angers ont perdu, dans une épidémie la bête *avec laquelle elles alimentaient* la table de leurs pensionnaires. (*Discours de réception*, p. 31.)
(2) *Op. cit.*, p. 384.
(3) ÉMILE GEBHART, *Discours prononcé à l'Académie le jeudi 23 février 1905.* Supplément au *Journal des Débats* du 24 février 1905.
(4) GRÉARD, *op. cit.*, p. II. Il vient de parler de la *solide et savante diffusion* de Volkmann, qu'il juge bien appropriée au sujet.
(5) Souligné dans le texte.

les leçons des philosophes pour ne pas s'être fait, comme tant d'autres, « sa petite religion à part soi ». Ce Grec, si vraiment Grec, aurait-il esquivé le besoin d'ordonner ses idées, au moins dans sa tête, si peut-être son dessein particulier et certaines circonstances, qu'il y aura lieu d'examiner, l'empêchaient de reproduire cette ordonnance dans un traité d'ensemble ?

Quoi qu'il en soit, ces lignes de M. Gréard trahissent la crainte que ses lecteurs, sur la foi de Volkmann, voient en Plutarque autre chose qu'un moraliste affable, un peu radoteur, sans beaucoup de suite dans les idées, un bon aïeul préoccupé de faire la morale à ses petits-enfants, le bonhomme Plutarque après le bonhomme La Fontaine. La pénétration du fabuliste, son sens profond des conditions générales de la vie, sa connaissance des hommes et son peu d'illusions sur la société, furent longtemps voilés à nos yeux par cette naïveté dont il se piquait lui-même, et qui donna lieu, comme on sait, à tant de confusions fâcheuses. Craignons d'être injustes envers Plutarque pour une raison analogue.

Supposons qu'Amyot n'ait point traduit Plutarque, et que M. Gréard n'ait point écrit de lui ; la lecture de ses œuvres ne nous donnerait-elle point de cet auteur une idée quelque peu différente ? Sa physionomie n'est pas si simple, si unie qu'on le veut. « Il n'y a rien, en définitive, de bien compliqué dans ce brave homme », dit de Rabelais M. Faguet (1), sans d'ailleurs administrer la preuve de cette assertion. La plupart des critiques de Plutarque ont à l'envi redit cette formule, ou tout autre analogue. Mais Plutarque, Grec de l'Empire, épris de sa patrie, la croyant immortelle et la voyant privée de toute autonomie, Plutarque, disciple de Platon, admirateur de Pythagore, plein d'un saint respect pour la mathématique, à la fois magistrat, prêtre d'Apollon et dévot d'Isis, Plutarque est-il si peu compliqué ? J'ai peine à le croire, je l'avoue. Les cœurs peuvent être simples à ces époques où d'anciennes croyances tour à tour chancellent et se raniment, où les abus de l'esprit critique ont pour contre-coup la vogue des plus étranges superstitions ; les esprits simples y sont rares. Plutarque vit à un moment de trop grande effervescence intellectuelle pour être simple ; il s'intéresse à trop de choses, il en sait trop pour être simple. Il ne l'est point.

Il serait parfaitement vain d'essayer d'épuiser sa personnalité par une formule. Mais on dégage assez aisément de la lecture de son œuvre quelques caractères qui peuvent ne pas paraître d'abord susceptibles de s'harmoniser.

Plutarque est un philosophe ; il le restera même, et c'est un lieu

(1) *XVIe Siècle.*

commun, quand il se fera biographe. Il se trouve, à plus d'un égard, sous l'influence directe de Socrate, qui, visiblement, lui paraît beaucoup plus présent et *actuel* que ne semblerait le comporter le long espace de temps qui les sépare. Alors, sans doute, l'humanité vivait moins vite ; il en faut chercher la cause dans la lenteur du progrès scientifique et des transformations de la vie matérielle (1). Mais, en outre, par son regret du passé, Plutarque était un Grec de la grande époque ; à force de s'imaginer l'apogée de la civilisation dont les vestiges brillants le séduisaient encore, il se figurait presque y avoir vécu. La sagesse dont s'étaient contentés les plus grands des Athéniens pouvait-elle être *prescrite* ? Il ne le crut pas.

Comme Socrate, Plutarque s'intéresse d'abord à la nature humaine ; il est très rare que la préoccupation morale n'apparaisse pas au détour d'un de ses dialogues. Les visages divers des hommes leurs costumes, leurs croyances bigarrées, qu'il essaiera de ramener, à l'unité, sont l'objet de son attention. Il aime à voir leur activité s'exercer dans les domaines les plus variés, qu'ils élèvent de beaux temples, fassent des vers harmonieux ou de la musique, policent les villes ou travaillent au principal chef-d'œuvre ; c'est, pour chacun, de sculpter sa propre statue. Socrate était, à la vérité, plus exclusif, qui niait le beau, jusque-là de le confondre avec l'utile (2). Et Platon, sculpteur et poète, ne se souciait de monuments ni de vers. Sachant que parfois la lecture des poètes est pernicieuse, Plutarque néanmoins les aime (3), et ne peut se tenir de les citer à propos et hors de propos. Il affecte de faire peu de cas des statues (4), mais quelle émotion sincère quand il décrit le Parthénon (5) !

Mais l'initiateur de la science psychologique, en partant du Γνῶθι σαυτόν donnait une base singulièrement étroite à sa philosophie. « Personne, dit Xénophon, n'a jamais entendu dire à Socrate, ni ne lui a jamais vu faire rien d'immoral ou d'impie. Car il ne discutait même pas sur la nature de l'univers, de la même façon que la plupart des autres philosophes, en examinant comment est né ce que les sophistes appellent le monde et par quelles nécessités se produit chaque série de phénomènes célestes ; et même il montrait la folie de ceux qui se préoccupent des questions de cet ordre (6). »

(1) Cf. MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, IV, 5 : « Épaminondas, la dernière année de sa vie, disait, écoutait, voyait, faisait les mêmes choses que dans l'âge où il avait commencé d'être instruit. »
(2) XÉNOPHON, *Mémorables*, III, 8.
(3) *Non posse suaviter vivi...*, XIII, 1096 B.
(4) *Périclès*, II, 153 A ; *De Iside et Osiride*, LXXVI, *in fine*, 382 B.
(5) *Id.*, XIII, 159 D sqq.
(6) *Mémorables*, I, 1.

Plutarque, lui, tombe volontiers dans l'impiété et l'immoralité dont Socrate se gardait. Il révère dans la science un attribut de Dieu (1). Les origines et le développement du monde, les mythes cosmogoniques, l'attirent (2). Non seulement rien d'humain ne lui est étranger, mais rien d'existant. Il aime les animaux (3) et cite leur sagesse en exemple, plus sincèrement parfois que La Fontaine (4). Bref, il se ressent assez peu de cet *orgueil humain* que Socrate instaura dans la philosophie (5). Il eût aimé, sans doute, à marcher sur les traces de ces grands physiologues d'Ionie, que Xénophon traite de sophistes dans ce passage où le terme commence de prendre un sens méprisant.

Il n'hésite pas à reconnaître partout son bien. Innombrables sont les auteurs qu'il cite, souvent, d'ailleurs, de seconde main. Il n'invoque pas seulement Homère et Hésiode, Platon et Aristote, mais Pythagore, Empédocle, Héraclite, Chrysippe, Antisthène, Parménide. Toutefois son souci de ne négliger aucune source d'information ne lui confère pas l'impartialité du professeur chargé d'admirer tous les auteurs du programme. Il fait profession d'une doctrine précise; il est l'homme d'une école, un académicien. Il soutiendra donc souvent des polémiques. Les adversaires d'un sage aussi conciliant seront légion. C'est surtout contre les stoïciens et les épicuriens qu'il lutte avec suite; car ni l'une ni l'autre secte ne lui paraît exceller en sagesse pratique, puisque l'une demande trop à la nature et que l'autre lui cède trop. Et puis toutes deux, en somme, organisent la vie humaine en dehors des dieux, nécessaires à l'équilibre du monde, mais dont il n'y a lieu d'attendre aucune aide surnaturelle.

Plutarque se plaît à les embarrasser dans leurs propres contradictions; et il apparaît qu'il n'agissait pas différemment dans la vie privée, mais qu'il recherchait les occasions de convaincre ses adversaires, ou, tout au moins, de les confondre devant un auditoire complaisant. Nous voyons même, dans les *Délais de la Justice divine* (6) un épicurien, obsédé de sa persistance à discuter, tourner les talons pour chercher ailleurs une tranquillité plus conforme à la

(1) *De Iside et Osiride*, I, 351 B.
(2) *De animæ procreatione in Timæo, passim. De Iside et Osiride*, LIII-LXIV, fragm. ἐκ τοῦ περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς Δαιδάλων, VII.
(3) *De Iside et Osiride*, LXXVI, 382; *Caton l'Ancien*, V, 339 A.
(4) *De sollertia animalium, passim.*
(5) Cf. Julien Benda, Sur le succès du bergsonisme. Paris, *Mercure de France*, 1914, pp. 189-190.
(6) *Op. cit.*, I. Il importe peu de savoir si ce philosophe s'appelait Épicure ou non; l'essentiel est que ses arguments contre la Providence le classent nettement parmi les épicuriens.

doctrine de l'École. Car Plutarque poursuit sans relâche tous ceux qui jugent autrement que lui du divin. Certains ont trop peur des dieux; et d'autres, pas assez. Les athées nient leur existence, les poètes leur attribuent mille absurdités; les superstitieux en font des épouvantails. Lequel est le pis ? Il n'ose en décider.

Ses procédés de polémique sentent souvent le parti pris. Il résout la difficulté par la difficulté même; il tombe dans la pétition de principe. Si l'on reproche aux dieux tel acte immoral, il nie que les dieux l'aient commis; car, en ce cas, ils ne seraient plus des dieux. Il marque volontiers quelque pitié dédaigneuse pour ses adversaires et l'on sent qu'il ne dit pas tout ce qu'il voudrait dire. Parfois même, étant court d'arguments, il se retranche derrière le secret inviolable des mystères, qui l'empêche d'appuyer ses assertions de preuves éclatantes (1).

C'est que Plutarque n'est pas seulement un philosophe, mais un croyant. Esprit moins libre que Platon et peu familier avec la méthode d'Aristote, il conte mille histoires de revenants et ne sourit jamais de surprendre ses dieux en posture fâcheuse. Il croit à la Providence et à la divination; il s'étonne fort peu qu'Hercule ait une fois soupé chez le sacristain de son temple (2) et moins encore qu'Athêna ait opéré la guérison miraculeuse d'un ouvrier du Parthénon (3).

On pouvait voir Socrate sacrifier à intervalles réguliers, Xénophon nous le dit (4); mais il est juste de reconnaître que ces formalités rituelles devaient avoir pour ce grand homme un sens et une portée différents de ceux qu'y attribuaient ses contemporains. Dans la vie de Plutarque, le culte tient une place importante. En Béotie, la plupart des oracles sont muets; celui de Delphes rend des réponses en prose vulgaire par le truchement d'une femme ignorante. N'importe ! Le dieu par excellence, Apollon, n'a point déserté son sanctuaire ; et sa présence éclate en cette Pythô sainte où les offrandes ne cessent d'affluer. Après son retour de Rome, Plutarque ne quittera guère les abords du temple ; il saisira l'occasion d'en faire admirer les trésors aux étrangers (5). Prêtre d'Apollon, son sacerdoce ne couvrira pas, comme tel pontificat chez les Romains, une ambition politique ou tout autre calcul. Fier de sa fonction, il se montrera prêtre en toute occasion. C'est

(1) *De Iside et Osiride*, XXXV, 364 D; *Symposiaca*, IV, 6, 1, 671 D.
(2) *Romulus*, V, 1-3, 19 F.
(3) *Périclès*, XIII, 160 C.
(4) *Mémorables*, I, 1.
(5) Dans le traité *De Pythiæ oraculis*, ce rôle est joué par Théon, qui semble bien n'être alors que son prête-nom.

une joie de sacrifier ; l'athée l'ignore, et aussi le superstitieux (1). Heureux qui vit dans l'amour des dieux !

Rien d'étonnant que Plutarque ait séduit plus d'un humaniste. Aussi M. Gréard peut-il citer complaisamment les propos de Sylvestre de Sacy, lequel, se reportant par la pensée à l'époque du « vieillard charmant », déclarait : « Par moi-même, et livré au simple penchant de mon cœur, j'aurais brûlé de l'encens avec le bon Plutarque sur l'autel d'Apollon et des Muses, j'en ai peur (2). » Mais, admis à l'honneur de la compagnie de Plutarque, M. de Sacy, sans doute, aurait éprouvé quelque déception. Il eût risqué d'honorer non seulement des divinités gracieuses ou splendides, sculptées dans le marbre par d'habiles artisans, mais Anubis l'aboyeur, le noir Sérapis, Osiris, le *dieu cadavre* (3) et Isis coiffée de ses cornes de vache. Tous ces dieux sont respectés de Plutarque, et la zoolâtrie même lui paraît excusable, et, finalement, rationnelle (4). Entre Apollon et Osiris, il ne tranche pas.

Ce sont deux puissants dieux.....

(Deux puissants dieux, à moins qu'ils n'en fassent qu'un !)

Philosophe, polémiste, prêtre, voilà ce qu'est Plutarque essentiellement. Les commentateurs français ont abondamment disserté sur les deux premiers points. Ils n'ont pas toujours insisté sur le troisième autant qu'il eût convenu.

Villemain n'avait pas tort de voir dans le livre de M. Gréard un excellent morceau d'histoire (5). Mais peut-être le chapitre du *Temple* nous présente-t-il un Plutarque trop raisonnable, disons : trop rationaliste. Et surtout, comme l'exigeait le dessein du livre, l'auteur a dû laisser dans l'ombre ce qui était spécifiquement religieux, n'ayant à connaître de la religion qu'en tant qu'elle touchait à la morale.

Aussi M. Gebhart, dans son discours de réception, ne peut-il se tenir, lui, l'ancien *Athénien*, de refaire ce chapitre. « Je crois, dit-il après une émouvante description des alentours de Chéronée, que cette contrée étrange, isolée, farouche, marqua d'une empreinte profonde l'esprit et la conscience de Plutarque, et qu'on peut y découvrir un commentaire au curieux chapitre de M. Gréard sur

(1) *Non posse suaviter vivi...*, XXI, 1102 C.
(2) Gréard, *op. cit.*, p. 317.
(3) L'expression est de M. Émile Guimet (*Plutarque et l'Égypte*. Paris, Leroux, 1898).
(4) *De Iside et Osiride*, LXXVI.
(5) Cf. Duc de Broglie, *op. cit.*, p. 56.

le Temple, c'est-à-dire sur la religion de l'historien (1). » Il analyse en quelques pages profondes et délicieuses le charme, fait de grâce et d'épouvante, indéniable pourtant, des bords du Copaïs et du Parnasse aux deux coupoles. Enfin il conclut : « Plutarque respirait cet air depuis sa jeunesse. Il avait ainsi pris une habitude d'émotion religieuse que ne put abolir l'instinct rationnel développé en lui par la méditation philosophique. Archidiacre d'Apollon et platonicien... ce dualisme d'une conscience méritait d'exciter la sagacité critique de votre confrère. »

A dire le vrai, ce dualisme ne paraît pas avoir embarrassé M. Gréard « Archidiacre d'Apollon et platonicien », c'était, à ses yeux, une juxtaposition, mais point du tout une contradiction. Si, peut-être, on aimerait qu'il s'en fût expliqué plus nettement, on doit lui savoir gré de n'être point tombé dans le travers qui consiste à chercher, à tout prix, dans l'antiquité, des précurseurs aux doctrines modernes. « Plutarque, dit-il, est païen d'esprit et de cœur ; aucun moraliste de son temps n'est plus éloigné, par le caractère général de son enseignement, des principes de la morale chrétienne (2). »

Cependant un prélat anglais (3) saluait en Plutarque une âme « naturellement chrétienne », et M. Deltour déclarait le sage de Chéronée « bien éloigné des anciennes croyances de la Grèce ». « Sa morale, allait-il jusqu'à dire, est celle même que prêchent les Apôtres (4). » Avant eux, Joseph de Maistre, en dépit de Wyttenbach, avait donné comme probable, sinon comme assuré, que l'auteur des *Délais de la justice divine* avait recueilli dans la ville savante d'Alexandrie, quelques échos de la prédication évangélique (5).

Les critiques les plus récents ont parlé, sauf exception, comme M. Gréard. « Philon, Plutarque, Apulée, dit M. Lafaye, ne doivent

(1) Gebhart, *op. cit.* — Pour aimables que soient ces lignes, il n'en faut point exagérer la portée. Peut-être M. Gebhart y cède-t-il trop à la tendance moderne d'expliquer l'homme par son milieu physique. En fait, Plutarque, dans son pays, ne voyait guère que le temple. Il s'intéressait médiocrement aux paysages et l'on ne voit pas que, dans son œuvre si vaste, il en ait décrit un seul. Il est d'ailleurs peu probable que l'aspect de la Béotie, et singulièrement des alentours de Chéronée, fût, ou parût, alors aussi « farouche » et aussi « étrange » qu'à notre époque.
(2) Gréard, *op. cit.*, pp. 378-379.
(3) Richard Chenevix Trench, archevêque de Dublin. Cf. Gréard, *op. cit.*, pp. IV-V.
(4) Deltour, *op. cit.*, p. 517.
(5) *Sur les délais de la justice divine dans la punition des coupables*, ouvrage de Plutarque nouvellement traduit, avec des additions et des notes, par le comte Joseph de Maistre. Nouvelle édition, Lyon, Pélagaud et Cie, 1856.

rien au christianisme (1). » Mme Jules Favre, qui entreprit à son tour de donner une idée de la morale de Plutarque, était si éloignée de le croire chrétien qu'elle ne peut même se résigner à lui attribuer aucune religion. « La morale si vivante et si large de Plutarque, dit-elle, ne saurait se concilier avec une religion étroite et formaliste. Aussi Plutarque, par ses croyances, ne semble-t-il se rattacher à aucune des religions positives dont il juge sévèrement les superstitions et les pratiques absurdes et souvent hypocrites (2). »

Voilà qui s'appelle tirer un auteur à soi. Dans le livre de Mme Jules Favre s'accuse nettement une tendance, qui sent son dix-huitième siècle, à faire de Plutarque un simple philosophe, obligé de se conformer aux usages du temps et, par suite, aux rites de la religion nationale. Cet éloge singulier se termine à le représenter comme un hypocrite, lui qui, cependant, fait un crime aux stoïciens de pratiquer un culte dont ils nient l'efficacité (3). Si rien ne nous permet d'imputer à Plutarque une contradiction qu'il ne supportait point chez autrui, reste que ce soit, comme le veut W. Müller, « une nature profondément religieuse (4) ».

C'est justement cette double sincérité, sincérité du croyant, sincérité du philosophe, ce dualisme signalé par M. Gebhart avec tant de finesse, qui fait l'originalité de Plutarque. Un Platon s'inquiète peu de concilier l'interprétation du monde, qui lui paraît vraisemblable, avec ce que les ancêtres ont dit des dieux. Un Euripide se montre si libre esprit que l'idée lui vient de reprendre aux Olympiens, à titre d'indemnité pour leurs rapts et autres forfaits, les trésors amassés dans leurs temples (5). Mais un Plutarque, persuadé de l'existence des dieux et de leur bienfaisance et, par ailleurs, docile aux lois suprêmes qui régissent le monde et l'esprit, a bien des contradictions à résoudre. Il tient solidement les deux bouts de la chaîne ; animé toutefois d'une certaine ardeur de prosélytisme, cela ne lui peut suffire. Il veut éclairer les intelligences, concilier les doctrines. A quelles subtilités, lui que l'on dit naïf et bonhomme, ne devra-t-il pas recourir ?

Peut-être l'ironie dont se teinte chez plusieurs, et notamment chez Emerson (6), la sympathie qu'inspire Plutarque, a-t-elle dé-

(1) G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie... hors de l'Égypte*. Lyon, Thorin, 1884.

(2) Mme Jules Favre, *la Morale de Plutarque*, préceptes et exemples. Paris, Paulin, 1908.

(3) *De Stoicorum repugnantiis*, VI, 1034 B.

(4) *Ueber die Religion Plutarchs*, 1883.

(5) *Ion*, 444-447.

(6) Cf. Gréard, *op. cit.*, pp. VI-VII.

tourné parfois la critique d'analyser sa pensée sérieusement. Refuserait-on de le tenir pour un esprit supérieur ? C'est alors qu'il deviendrait plus représentatif encore ; car on entendrait en lui toute une époque (1). Ainsi, quelque opinion que l'on ait conçue de sa valeur propre, on ne saurait rester indifférent à ses idées.

Aussi bien l'intérêt documentaire des *Œuvres morales* avait-il été mis en lumière dès 1836 par Henri Ritter dans son *Histoire de la philosophie*. « Les écrits de Plutarque, disait cet érudit, révèlent, plus clairement que quoi que ce soit, la tendance, parmi les Grecs et les Romains de ce temps, à concilier et à fondre la culture philosophique avec le culte public et national (2). »

Il est juste, toutefois, de reconnaître que les faiseurs de grandes synthèses ont rarement mis Plutarque à sa place. En revanche, les spécialistes hardis et patients qui, depuis plus d'un demi-siècle, travaillent à nous restituer la civilisation antique, dans la complexité de ses institutions et la diversité de ses croyances, proclament volontiers les titres du vieux polygraphe à leur gratitude. Plutarque, comme Hérodote, avait été victime de la réaction, légitime en soi, mais excessive, qui s'était faite contre l'autorité des anciens, accusés d'avoir par trop *arrangé* la vérité. Pour mieux déblayer le terrain de leurs recherches, et désireux qu'ils étaient d'aborder sans idées préconçues des études où leurs seuls guides seraient l'archéologie et l'épigraphie, d'aucuns lui imposaient silence.

Cette méthode a vécu. Mieux connues, ces sciences auxiliaires de l'histoire ont justifié plus d'une assertion du sage de Chéronée, qui, longtemps, avait suscité des doutes. « D'une manière générale, dit M. Sourdille après avoir rapporté certains passages du traité d'*Isis et d'Osiris*, tous les faits qui précèdent trouvent dans des documents authentiquement égyptiens leur confirmation (3). » Il admire plus loin que l'auteur soit « si bien informé, en général, de tout ce qui touche à la religion égyptienne (4) ». N'en soyons point surpris.

(1) « Mais c'est trop insister sur la philosophie flottante du bon Plutarque. Ses écrits sont précieux précisément parce qu'ils nous donnent l'état de l'opinion non réfléchie, du sens commun à son époque. » (Bouché-Leclercq, Tyché ou la Fortune, *Revue de l'histoire des religions*, t. XXIII, p. 304.)

(2) Henri Ritter, *Histoire de la philosophie*, traduction Tissot. Paris, Ladrange, 1836. Sur Plutarque, cf. spécialement, t. IV, pp. 406-427.

(3) C. Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Égypte*. Paris, Leroux, p. 80.

(4) Sourdille, *op. cit.*, p. 96. — Nous devons ajouter que M. Guimet (*op. cit.*) se montre plus sévère, tout en reconnaissant qu'on trouve dans le traité d'*Isis et d'Osiris* de précieux renseignements et quelques étymologies exactes.

Si l'on examine l'origine historique de tel rite ou de telle légende, la lecture qui nous apportera le moins de renseignements sera peut-être, suivant une remarque ingénieuse de M. de La Ville de Mirmont (1) celle des classiques proprement dits. On s'instruira davantage à parcourir soit les primitifs, soit les décadents, travaillés par ce goût de l'archaïsme qui, dans les fins de civilisation, tient lieu d'originalité. Aussi M. Marillier voit-il dans les *Œuvres morales* une source inépuisable de renseignements pour l'histoire des religions (2).

Mais Plutarque, et jusque dans ses biographies, est toujours encore « plus philosophe qu'historien (3) ». Il ne s'effacera donc jamais devant les faits ; il s'en servira pour développer et expliquer sa pensée propre. D'excellents juges n'ont pas trouvé cette pensée si dénuée d'intérêt que semblent faire ceux qui daignent adresser au bon Plutarque un sourire condescendant. M. Guimet estime que les *Œuvres morales* « nous décèlent une aspiration incessante vers les secrets de la nature, une attraction des transcendances, un désir ardent de connaître le vrai (4) ». Ce n'est là, dira-t-on, qu'un hommage aux intentions de Plutarque. Or, M. Eugène de Faye va plus loin : « L'étude de la conception théologique de Plutarque, dit-il, aide à comprendre la christologie des apologètes (5). » L'idée d'un rapprochement de ce genre avait effleuré déjà l'esprit de l'abbé Freppel, professeur d'éloquence sacrée à la Sorbonne, qui, dans son étude sur les *Apologistes chrétiens au deuxième siècle*, consacrait à Plutarque des pages curieuses (6). « C'est peut-être, ajoutait-il, le dernier des Grecs qui ait pris le polythéisme au sérieux, en mettant au service de la religion nationale les ressources d'un esprit vaste et pénétrant. »

Tout récemment enfin, M. Charly Clerc, dans un article remarquable sur *Plutarque et le culte des images* (7), exposait avec autant de justesse que de clarté l'intérêt que présente l'étude de notre écrivain, pris comme personnage représentatif. « Critique religieuse,

(1) Cf. sa thèse sur *la Mythologie et les Dieux dans les* Argonautiques *et dans l'*Énéide. Paris, Hachette, 1894.

(2) *Revue de l'histoire des religions*, t. XXVIII, p. 83.

(3) BAUER, Compte rendu d'un travail de Seeberg sur les sources de Plutarque, *Revue historique*, t. LXXII, p. 173.

(4) GUIMET, *op. cit.*

(5) E. DE FAYE, *la Christologie des Pères apologètes grecs et la Philosophie religieuse de Plutarque* (Rapport annuel de l'École des Hautes-Études, section des sciences religieuses, 1906). Paris, Imprimerie nationale, pp. 1-17.

(6) FREPPEL, *les Apologistes chrétiens au IIe siècle*. 3e édition, Paris, Retaux-Bray, s. d., pp. 252-262.

(7) *Revue de l'histoire des religions*, t. XX, pp. 107 sq.

respect de la tradition, science timide, symbolisme, superstitions encore vivaces... tous ces éléments se rencontrent en lui et se mélangent de façon bizarre. Si l'on veut comprendre l'état d'esprit d'un prêtre grec au début du deuxième siècle, aucune étude ne peut apporter plus de lumière que celle des *Œuvres morales*. »

Ce prêtre est un Grec, un pur Grec. Il n'est pas hors de propos d'y insister ; car on n'a pas toujours tenu grand compte de ce fait, pourtant significatif. A une époque où l'Orient envahissait de plus en plus la littérature, la religion, la vie, pourtant un philosophe s'est rencontré, qui n'avait pas appris la sagesse en Asie. L'intérêt d'un pareil détail n'a pas échappé, semble-t-il, aux derniers critiques de Plutarque, dont M. Thouvenez paraît avoir résumé l'opinion en mettant Plutarque au-dessus des « néo-platoniciens d'importation étrangère (1) ».

Peut-être avons-nous montré l'intérêt que pourra présenter l'étude des idées religieuses de Plutarque. Nous ajouterions volontiers que les progrès faits dans ce dernier quart de siècle par l'histoire des religions, d'une part, et, d'autre part, les heureux résultats des fouilles de Delphes, ont accru le nombre et l'importance des matériaux dont pourra disposer celui qui se proposera de replacer dans son milieu le plus illustre des prêtres d'Apollon-Pythien. Mais les circonstances ne nous ont pas permis de mettre à profit cet outillage dans la mesure où nous l'aurions souhaité. Notre seule ambition serait de dégager de notre travail quelques idées nettes et de les rendre probables.

Notre dessein est d'ébaucher d'abord un tableau des tendances religieuses qui paraissent triompher à l'époque de Plutarque. Nous étudierons ensuite la formation de son esprit et les origines de sa pensée. Nous essaierons de déterminer ce qu'on pourrait appeler son apologétique, c'est-à-dire la méthode par laquelle il pense résoudre l'opposition entre la religion et la philosophie. Nous examinerons l'idée qu'il se fait de la divinité, soit en elle-même, soit dans ses rapports avec l'homme, et le culte qu'il entend lui rendre. Nous nous demanderons enfin, pour répondre à une question souvent posée, quelles affinités peut avoir la pensée de Plutarque avec le christianisme.

(1) *Revue critique*, 22 novembre 1913, pp. 408 sq. — Cependant RITTER (*op. cit.*) insiste sur les rapports de Plutarque avec l'Orient, ainsi que sur ses emprunts à l'école d'Alexandrie. D'après lui, le rôle d'Isis, chez Plutarque, serait analogue à celui du Verbe chez Philon.

CHAPITRE II

L'ÉPOQUE DE PLUTARQUE

Ce ne serait pas une ambition médiocre que de prétendre *restituer* intégralement les idées et les émotions religieuses qui, tour à tour, apaisaient et troublaient les âmes des contemporains de Plutarque. « Il est déjà difficile, dit un helléniste contemporain, d'arriver à marquer avec précision ce qu'a cru telle école philosophique, telle secte mystique ! Quelle plus grande confusion, quelle mêlée plus vague d'opinions diverses, contradictoires, de préjugés, de superstitions, ne doit-on pas s'attendre à trouver si l'on pense atteindre la moyenne des idées communes (1) ? »

Cette remarque s'applique plus particulièrement, sans doute, au siècle où se manifesta « la grande confusion des doctrines dont les ouvrages du polygraphe de Chéronée nous présentent une idée si vivante (2) ». Aussi n'entreprendrons-nous point de débrouiller ce chaos, mais seulement de relever quelques caractères saillants, sur lesquels aucun doute n'est possible, et dont la connaissance nous paraît indispensable à l'intelligence de l'œuvre de Plutarque.

M. Picavet a montré, plus précisément que nous ne saurions faire, la grande nouveauté qui, postérieurement à la mort d'Alexandre, troubla le cours de la philosophie grecque. Depuis lors et « jusqu'à la séparation des empires d'Orient et d'Occident,... les philosophies, dit-il, se rapprochent des religions de telle sorte qu'il est souvent impossible de distinguer les unes des autres (3) ».

L'ascétisme des pythagoriciens avait déjà quelque chose de monacal. La pratique d'un silence de cinq ans, l'interdiction de

(1) ÉMILE BOURGUET, *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXVI, p. 106.
(2) E. EGGER, De quelques publications récentes concernant Plutarque et ses écrits, *Journal des savants*, 1884, pp. 117 sq., 191 sq., 246 sq.
(3) *Revue de l'histoire des religions*, t. XXVII, p. 315.

manger de la viande, l'humilité même de la dénomination de philosophe, adoptée par le maître, leurs conversations fréquentes avec l'autre monde (1), tout concourait à faire de leur école quelque chose d'assez analogue à un ordre religieux. Plus tard, l'austérité des stoïciens, leur peu d'attache aux biens extérieurs, leur affectation de « vivre dans le monde comme n'y étant pas », laissent une impression du même genre. Marc-Aurèle, à douze ans, prendra le manteau du philosophe avec la ferveur précoce d'un novice.

Beaucoup de sages furent des prédicateurs ambulants. Certains avaient opéré des conversions foudroyantes, comme celle de Polémon. Mais l'analogie des philosophies aux religions ne doit pas être cherchée seulement dans quelques pratiques extérieures. Au premier siècle, une pénétration mutuelle des doctrines s'était opérée. L'horreur des guerres *plus que civiles*, la liberté perdue, les hontes de plusieurs principats, avaient rendu plus apparente la nécessité de resserrer le faisceau des forces morales. L'Empire, à peine surgi du chaos, souffrait de toutes sortes de tares, et notamment de la disette d'hommes, connue depuis longtemps de la Grèce. Le mal politique était surtout un mal moral. Auguste l'avait compris, qui faisait chanter par Virgile le retour à la terre et à ses dieux, et qui commandait au poète des amours faciles, Horace, des vers propres à détourner de Rome le fléau de la dépopulation.

Diva, producas sobolem novaque
Prosperes decreta super jugandis
Feminis... (2)

Après lui, parfois, on se demanda si le remède aux maux publics n'était pas de remettre aux mains d'un sage la puissance suprême. Il n'est pas impossible que la conspiration de Pison se soit faite au bénéfice éventuel de Sénèque (3).

En 69, une famille provinciale parut au faîte. Elle avait pour chef un grand travailleur, aux mœurs austères. Et la vertu régna douze ans. La persécution où furent compris, sous Domitien, tous les philosophes indistinctement montra que la sagesse n'avait pas de plus grands ennemis que ceux de la dignité humaine. Aussi la réaction antonine devait-elle bénéficier à la philosophie.

Volkmann, dans son excellent ouvrage (4), disserte abondamment sur la crise morale qui touchait alors à son paroxysme. Elle

(1) Cf. *De Genio Socratis*, IX, *in fine*, 580 B.
(2) *Carmen sæculare*, 13-15.
(3) Cf. JUVÉNAL, Satire VIII, 211-212.
(4) RICHARD VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chæronea*. Neue Ausgabe, Berlin, 1873, pp. 1-12.

provoqua, d'après lui, l'arrêt du divorce entre Grecs et Romains. Le mot de divorce est bien fort. Il n'y eut jamais divorce, à proprement parler ; les noms de Cicéron et de Sénèque l'attestent assez. Mais enfin, comme l'observe Volkmann, les Romains, décidés à trouver de nouvelles raisons de vivre, se tournèrent naturellement vers leur première institutrice, la Grèce. L'antique vertu qui n'était plus qu'un grand nom, ils lui demandèrent de la faire revivre et de l'étayer d'un de ces systèmes où elle excellait. En attendant de rentrer dans les mœurs, que cette vertu trouvât, du moins, dans les intelligences un fondement rationnel !

Mais la Grèce était-elle en mesure de leur fournir ce ferment de vie ? Elle-même avait passé par des épreuves susceptibles d'ébranler sa foi. L'indifférence de tant de dieux, honorés pourtant sous les noms de sauveurs ou de libérateurs, avait lassé les hommes. Ils cherchaient des divinités moins lointaines, plus disposées à secourir leurs adorateurs ou, du moins, à les consoler. Car les faits mêmes avaient établi l'excès de présomption où se complaisaient jadis les cités jalouses de leurs dieux locaux et qui se croyaient assurées de leur assistance. Dès les temps héroïques on avait vu les Olympiens quitter Troie en flammes, portant leurs statues de bois sur leurs épaules (1). Un tel spectacle, que de fois s'était-il renouvelé dans la Grèce déchirée ? C'était une raison de s'élever au-dessus des mesquines dévotions, limitées par un espace de quelques pas, et d'accepter une religion plus vaste, qui ne demanderait pas à chaque fidèle son dême et ses parents.

« Ce qui était reçu à Rome et dans l'empire romain, dit Bossuet, prenait de là son cours pour passer encore plus loin (2). » Les rapports de toutes sortes qui joignaient les populations de l'Empire facilitaient la diffusion de toutes les doctrines. On n'échangeait pas seulement des idées, mais des rites. Siècle fécond en contrastes, où, dans les cadres élargis d'un ordre que l'on croit définitif, bouillonnent d'étranges aspirations, qui, toutes, cherchent à s'autoriser de la raison. Le monde pense avoir trouvé son statut. Nulle nation ne se soucie plus d'une indépendance impossible ; et chacun se sent Romain bien avant le jour où Caracalla, financier avide ou génie méconnu, concède à tous le droit de cité. A peine les citoyens regrettent-ils la liberté ; même les opposants de principe invoquaient contre les Césars la morale, et non la tradition républicaine. Il n'y a guère présentement que des *impérialistes*, enthousiastes ou « ré-

(1) Cf. *Énéide* II, 351, les explications de Servius et de Macrobe, et surtout le scoliaste d'Eschyle (*Sept contre Thèbes*, 96-97).

(2) *Méditations sur l'Évangile* (la Cène ; 1re partie : LXXIIe jour).

signés (1) » ; et Tacite veut que l'on reste loyal envers l'autorité, que l'on serve fidèlement, même sous de mauvais princes (2).

Les préoccupations politiques étant exclues, il reste un champ énorme à fouiller. Tout l'inconnu ! L'humanité refait le bilan de sa vie morale. Une âme commune tend à se former. Si, d'Égypte ou de Syrie, vient quelque chose de bon, pourquoi le négliger ? L'Égypte et la Syrie sont romaines aussi. Les religions reprennent avec plus de sincérité ce dialogue dont Aristophane s'indignait déjà (3) ; la philosophie, confrontant les dieux de Byblos, d'Abydos, de Crète, d'Eleusis et de Delphes, retrouve, sous d'imprévus déguisements, la même puissance surnaturelle. Lucien nous montrera Zeus, embarrassé d'Io, qui la fait vivement mener en Égypte ; c'est là qu'on fera d'elle une Isis (4). Il mettra les philosophes à l'encan ; mais, depuis longtemps, on y a mis les dieux. Osiris et Mithra, qui promettent des délices inespérées et, d'ailleurs, ne sont point des compagnons exclusifs, s'offrent à l'Empire. Et combien d'autres ! Eclectisme philosophique et syncrétisme religieux, ces deux tendances concourent à la formation d'une religion universelle. dont les grandes écoles avaient posé le principe, peut-être, avec leurs dieux indifférents aux contingences, jouissant de la vision d'un ordre immuable dans ces demeures sereines, que les querelles de la terre ne viennent point troubler.

Si l'idée d'une puissance divine, répartie ou non entre plusieurs dépositaires, mais indépendante, en tout cas, des conceptions particulières de telle ou telle race, conquiert les esprits de plus en plus, la religion prend sa revanche de cette victoire philosophique par l'anthropomorphisme dont la plupart des sectes se pénètrent. Même pour les stoïciens, la divinité n'est plus seulement la raison des choses ; sa Providence attentive veille sur les mortels. Déjà les dieux de Sénèque n'étaient plus ceux de Cléanthe, nécessaires à la physique plutôt qu'à la morale (5). Pleins d'amour, ils se dépouillaient pour les hommes : *Nudos videbis deos, omnia dantes, nihil habentes* (6). Comment ne pas voir qu'ils n'étaient en aucune façon

(1) Auguste Wagener, les Opinions politiques de Plutarque comparées à celles de Tacite. Cf. *Revue de philologie*, 1879.

(2) *Agricola*, XLII.

(3) Aristophane, *fragment* 156. Cf. A. Couat, *Aristophane et l'ancienne comédie attique*. Paris, Lecène et Oudin, 1892, pp. 253-258.

(4) *Dialogues des dieux*, III, 1.

(5) D'un passage assez obscur de Plutarque, il semble résulter que Cléanthe considérait les astres comme les vrais dieux. *De communibus not. adversus Stoicos*, XXXI, 1075 A.

(6) *De tranquillitate animi*, VIII, 4. Cf. Epist. XXXI, 9 : « Deus nudus est ».

des forces de la nature personnifiées, mais de véritables personnes ?

Au deuxième siècle, l'homme fera, pour participer au divin, un effort immense. Plus rien de l'orgueil de ces stoïciens, acharnés autrefois à soutenir que Dion peut être l'égal de Zeus en vertu, donc en toutes choses (1). On cherchera Dieu avec une tendre humilité. Ce ne sera plus assez de le concevoir, ni même de le comprendre ; on voudra le sentir. « Ce que réclament les hommes de ce temps, c'est d'entrer en communion directe avec la divinité. C'était là une préoccupation générale ; on la retrouve à la fois dans ces mystères dont la vogue croissait chaque jour et dans les écoles des philosophes (2). »

La vanité de toute action politique avait contribué, sans doute, à détourner vers un autre ordre, le surnaturel, l'ardeur des hommes consacrés à la pensée. Dans ce désœuvrement, l'Empire était, plus que jamais, un terrain favorable à la diffusion de toutes les fièvres orientales. L'usure nerveuse des civilisés avait pour conséquence une incroyable *réceptivité* mentale. Les Asiatiques en profitaient pour vendre leurs fables à tout venant. Le bon sens n'avait plus guère l'audience du public ; les légendes les moins vraisemblables trouvaient des garants.

Et quel temps fut jamais plus fertile en miracle ?

Parmi les plus connus, on peut citer les prodiges de Vespasien. Ils montrèrent, suivant l'expression de Tacite, que « les puissances divines avaient un certain penchant » pour le nouveau César, penchant d'autant plus naturel que ses troupes venaient de remporter une victoire décisive sur les Vitelliens.

Comme il attendait, dans la ville d'Alexandrie, le moment de s'embarquer pour Rome, deux hommes du peuple, l'un aveugle, ou qui n'en valait guère mieux, et l'autre qui avait perdu l'usage d'une main, l'informèrent que Sérapis les avait avertis en songe de demander à César leur guérison. Il n'avait qu'à cracher sur les yeux de l'aveugle et à marcher sur la main de l'invalide. Vespasien, en vieil officier raisonnable, ne fit d'abord qu'en rire. Puis il eut l'idée de consulter les médecins, qui déclarèrent judicieusement que la vue du premier reviendrait, si ce qui l'empêchait d'y voir disparaissait ; quant à l'autre, une pression salutaire pourrait redresser le membre déformé. Peut-être le prince, en somme, avait-il été choisi pour remplir, en cette occasion, un office divin.

On accepte facilement une tâche si honorable. Vespasien s'exécuta ; les malades guérirent. Du temps de Tacite, les spectateurs de ce

(1) *Adversus Stoicos*, XXXIII, 1076 A.
(2) Eugène de Faye, *op. cit.*, p. 5.

double miracle en attestaient avec énergie la réalité, bien que nul intérêt ne pût désormais les y porter (1). Mais leurs souvenirs étaient contradictoires, puisque, dans la version de Suétone, un boiteux figure à la place du manchot (2).

Le récit de Tacite n'a pas seulement l'intérêt d'étaler la crédulité de ce grand écrivain, dont, à vrai dire, le sens critique s'est trouvé plus d'une fois en défaut. Il nous montre aussi la place officielle qu'avaient prise décidément dans l'Empire les dieux d'Égypte (3). Il nous fait voir en Vespasien l'intermédiaire des dieux ; et ce prince, en attendant l'apothéose (4), ne joue pas mal ici le rôle d'une de ces divinités du second ordre dont l'invention fut si précieuse aux apologistes du polythéisme, et qui reliaient l'homme aux dieux suprêmes.

Une bonne fortune du même genre était advenue jadis à Périclès ; Athèna Poliade n'avait pas dédaigné de lui enseigner en songe une médecine propre à guérir un des ouvriers du Parthénon, qui, tombé d'un échafaudage, était en si piteux état que les médecins désespéraient de le sauver. C'est Plutarque, nous l'avons déjà vu, qui rapporte ce prodige (5). L'analogie des deux miracles est frappante. Ils diffèrent sensiblement de ceux dont les âges primitifs s'émerveillaient. Outre que les dieux d'autrefois agissaient plus volontiers par eux-mêmes, ils ne se plaisaient guère à soulager ; on les voit plutôt occupés de présages et de métamorphoses que de guérisons. Ils arrêtent parfois des fléaux collectifs, après s'être fait chèrement payer leur intervention ; mais un infirme, ils le laissent à son mal, s'il n'a pas l'heur, comme Philoctète, de compter parmi eux un ami particulier.

Le jour où Vespasien fit voir un aveugle et rendit à un infirme l'activité, la ville d'Alexandrie put se glorifier de posséder en même temps deux thaumaturges ; car le prince aimé des dieux y avait pris les conseils d'Apollonius de Tyane. La vogue de ce personnage quasi-légendaire, dont l'un des historiens fut peut-être l'ami de Plutarque (6), et qui laisse Renan incertain « s'il faut le compter parmi les sages, parmi les fondateurs religieux ou parmi les charla-

(1) *Histoires*, IV, 81.
(2) *Vespasien*, VII.
(3) *Les Actes des martyrs* font mention de plusieurs chrétiens suppliciés pour avoir refusé de sacrifier à Sérapis.
(4) Les Grecs, plus généreux que les Romains, donnent à l'empereur la qualification de θεός, équivalent de *deus* et non de *divus*, qui serait plus exactement représenté par δαίμων.
(5) *Périclès*, XIII, 160 C. Cf. *supra*.
(6) Méragène. Cf. *Symposiaca*, IV, 6, 1, 671 C.

tans (1) », fut telle qu'un bref résumé de sa carrière sera fort propre à faire comprendre l'intensité du mysticisme dont furent travaillées les populations du premier siècle.

Apollonius de Tyane est aujourd'hui tellement oublié qu'une grande revue d'érudition le confondait naguère avec Apollonius de Rhodes (2). Mais son renom était encore considérable dans les premières années du dix-neuvième siècle, où Legrand d'Aussy, vieux voltairien, lui consacrait une biographie critique, ou supposée telle (3), et s'étonnait que l'humanité ne lui eût point marqué du moins autant de gratitude qu'aux plus illustres chefs d'écoles.

Il n'y a rien à retenir des polémiques surannées auxquelles son nom fut mêlé depuis Hiéroclès, qui, dans son *Philalèthe*, avait entrepris de l'opposer au Christ (4). Mais, que l'on tienne compte ou non des analogies un peu forcées (5) que les philosophes du dix-huitième siècle prétendaient relever entre son histoire et les récits évangéliques, terrain où l'abbé Freppel les suivit maladroitement (6), ce personnage reste pour nous une énigme.

Sa *Vie*, composée par Philostrate à la prière de l'impératrice Julia Domna, nous est surtout précieuse parce qu'elle devait servir de pâture à ce goût du merveilleux qu'on a si souvent l'occasion de constater dans les empires qui croulent. Œuvre d'un rhéteur sans critique, et, dans son origine, simple remaniement des *Mémoires* embrouillés de Damis, compagnon fidèle du thaumaturge, elle inspire quelques inquiétudes sur l'état mental des lecteurs qui prenaient au sérieux de pareils contes. Et ces lecteurs étaient l'élite de la société romaine !

Le seul témoignage antérieur à Philostrate que nous possédions sur Apollonius nous est fourni par Lucien. Celui-ci nous dit que le maître du faux prophète Alexandre « était de Tyane et appartenait à la séquelle d'Apollonius, dont il connaissait toute la tragédie (7) ».

(1) *Histoire des origines du christianisme.*
(2) *Revue des questions historiques*, t. LX, p. 657.
(3) *Vie d'Apollonius de Tyane*. Paris, Collin, 1807.
(4) Cf. EUSÈBE, *Contre Hiéroclès*. Dans cet ouvrage, la biographie donnée par Philostrate est suivie pas à pas. C'est du pseudonyme de *Philalétès* qu'est signée la dédicace ironique à Clément XIV de la traduction française de Philostrate, « avec des commentaires de Charles Blount », parue en 1779 (4 vol., Amsterdam, Marc-Michel Rey).
(5) Celle-ci, par exemple : « De même qu'il y a quatre évangélistes, il y a quatre historiens d'Apollonius : Maxime, Méragène, Damis, Philostrate. » (LEGRAND D'AUSSY, *op. cit.*).
(6) *Op. cit.*, pp. 100-120. — L'auteur semble tenir pour authentiques les prétendues lettres d'Apollonius.
(7) Ἦν δὲ ὁ διδάσκαλος ἐκεῖνος καὶ ἐραστὴς τὸ γένος Τυανεὺς τῶν Ἀπολλωνίῳ τῷ Τυανεῖ συγγενομένων καὶ τὴν πᾶσαν αὐτοῦ τραγῳδίαν εἰδότων (Ἀλέξανδρος, ἢ ψευδομάντις, V).

Ce terme méprisant n'implique pas qu'une mort violente ait terminé la carrière du Tyanéen ; il montre seulement que son existence était dès lors considérée comme pleine de péripéties, d'aventures et de jongleries ; elle commençait d'appartenir au roman (1).

Faire, dans l'œuvre de Philostrate, le départ du faux et du vrai, comme s'y essayait Legrand d'Aussy, est proprement impossible. Nous ne partageons point, toutefois, le scepticisme de ceux qui considèrent la *Vie d'Apollonius* comme un simple tissu d'inventions et révoquent en doute, par exemple, les honneurs dont le Tyanéen fut entouré de son vivant et ses relations impériales. Il n'est pas sans précédent que, sous les régimes absolus et parfois sous les autres, des personnages dont l'histoire se tait, et même la presse, aient joui d'une influence réelle et d'égards extraordinaires. N'oublions pas, d'ailleurs, qu'une rencontre avec Vespasien était un événement plus important dans la vie d'Apollonius que dans celle de Vespasien ; rien d'étonnant que les biographes d'Apollonius l'aient retenue, plutôt que ceux de l'empereur.

Quelques modernes ont entrepris d'éliminer complètement le surnaturel de l'histoire d'Apollonius. Voltaire ne voit en lui qu'un sage vertueux, bien digne de ce rôle d'officier de morale, que les Encyclopédistes proposaient à tout ministre du culte. « C'était, dit-il, un philosophe pythagoricien, tempérant, chaste et juste, à qui l'histoire ne reproche aucune action équivoque, ni aucune de ces faiblesses dont fut accusé Socrate... Il était modeste, donnant de sages conseils et disputant rarement... Il n'avait nul enthousiasme ; ses disciples en eurent (2). » M. Denis, admirant « son profond esprit de moralité », le rapproche d'Epictète et de Marc-Aurèle (3). Enfin le plus récent, sauf erreur, de ses biographes, en ferait volontiers comme une première épreuve de saint François d'Assise, « un aimable contemplatif », missionnaire laïque en quête du bonheur et

(1) Alexandre Dumas devait finir par s'en emparer. Apollonius est l'un des principaux personnages de la première partie du curieux roman d'*Isaac Laquedem*, dont parurent seulement deux tomes, et dont Paul Lacroix, dit le bibliophile Jacob, avait donné le plan (note inédite de Jules Claretie). Cet ouvrage comporte, bien entendu, d'amusantes erreurs de couleur locale. Dans *la Tentation de saint Antoine*, Flaubert, comme son projet l'y engageait, insiste sur les prétendues analogies d'Apollonius avec le Christ.
(2) *Essai sur les mœurs*. Œuvres complètes de Voltaire, Paris, Renouard, t. XIII, pp. 137-138.
(3) *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*. Paris, Durand, 1856, t. II, pp. 265-278.

du repos, et qui voudrait enseigner à ses semblables l'amour d'une vie de détachement et de liberté (1).

Une lecture attentive de la vie d'Apollonius nous montre que, ni l'étrangeté de ses habitudes (elles ne sont pas plus extraordinaires que celles de beaucoup d'autres philosophes), ni sa vie ambulante, analogue à celle de bien des sophistes, ni son élévation morale, ne pouvaient suffire à séduire ses contemporains et leur postérité immédiate. Un profond orgueil l'anime. Il déclare pompeusement à un employé chargé d'enregistrer les noms des voyageurs qu'il amène avec lui Continence, Force, Justice, etc. (2). Il refuse avec hauteur de se soumettre aux usages du pays où il passe (3). Mû par une vanité puérile, il affecte de se désintéresser des merveilles d'un palais qu'il parcourt et de reprendre alors une conversation, interrompue depuis la veille, sur une femme de Pamphylie qui fut l'élève de Sapho (4). Il prétend avoir le don des langues, mais il est contraint de se servir d'un interprète en pays étranger (5). Il se fâche contre un jeune homme coupable d'avoir ri d'une remarque assez sotte qu'il venait de faire, et le déclare sur-le-champ possédé (6). Enfin, il invective violemment contre ses adversaires (7). Philostrate lui-même rapporte par ailleurs, sans les prendre à son compte, que des bruits fâcheux couraient sur ses mœurs (8).

Quant à la doctrine d'Apollonius, elle n'a rien d'original, soit qu'il ait borné son ambition à suivre Pythagore, soit que Philostrate n'ait pas été capable de restituer les profondes spéculations de son héros. Son attitude est surtout remarquable en ce qu'il ne se pose pas en frondeur des opinions reçues, comme faisaient volontiers les philosophes. S'il sacrifie, ce n'est point pure condescendance de sa part. Le culte tient une grande place dans son existence ; il vit autour des temples, s'entretient avec les prêtres et se plaît à donner l'explication des cérémonies.

Tout cela n'aurait point suffi pour autoriser Eunape à déclarer que la vie d'Apollonius était le voyage d'un dieu sur la terre (9),

(1) F.-W. Groves Campbell, *Apollonius of Tyane, a study of his life and times*. Londres, Grant Richard S, 1908. Cf. c. r. de Dom Cabrol (*Revue des questions historiques*, t. LXXXVI, p. 630).
(2) Philostrate, *op. cit.*, I, 20.
(3) Id., *Ibid.*, I, 27.
(4) Id., *Ibid.*, I, 30.
(5) Id., *Ibid.*, II, 26.
(6) Id., *Ibid.*, IV, 20.
(7) Id., *Ibid.*, V, 38-39.
(8) Id., *Ibid.*, I, 13.
(9) ... *libris, quibus titulum fecit [Philostratus] vitam Apollonii, cum debuerit inscripsisse verius : accessum Dei ad homines.*

ni pour obliger le Tyanéen lui-même à se défendre, dans son *apologie*, du zèle compromettant de ses adorateurs (1). Mais l'histoire d'Apollonius est une suite de merveilles. Sa naissance et sa mort sont également mystérieuses ; prophète et thaumaturge, il évoque les âmes et guérit les corps.

La mère d'Apollonius, étant enceinte de lui, voit en songe une forme divine, qu'elle interroge avec sang-froid : « Qui dois-je enfanter ? — Moi ! — Qui, toi ? — Protée, dieu égyptien », répond l'apparition, qui décline, avec une candeur touchante, son nom, sa patrie et sa qualité (2). Les dieux en usaient rarement de la sorte, celui-ci surtout, qui excellait à couler entre les doigts de tous et à se dissimuler sous mille formes diverses. Ils épousaient des mortelles assez volontiers ; mais, contents de donner des fils à l'humanité, jamais, sauf erreur, ils ne s'incarnaient, du moins dans la mythologie grecque. L'influence de l'Inde, pays des divinités aux avatars innombrables, apparaît ici.

Comme Protée, le Tyanéen eut le don de se dérober à qui prétendait le saisir (3) ; il eut, comme lui, le privilège de prédire l'avenir et le passa même de beaucoup dans cet art. Il est vrai que son biographe n'était pas difficile en pareille matière : ne fait-il pas d'Anaxagore un prophète parce que ce philosophe s'était un jour enveloppé de son manteau, quoiqu'il fît très chaud ? On connut bien sa sagesse, quand la pluie se mit à tomber contre toute attente (4).

Plusieurs des prédictions d'Apollonius s'expliquent très suffisamment par quelque sagacité naturelle et un certain don d'observation, sans négliger le jeu des coïncidences. S'il guérit un hydropique, c'est en lui donnant quelques conseils d'hygiène fort simples (5). Ne nous arrêtons point à la soi-disant résurrection d'une jeune fille, dont Philostrate lui-même propose une explication naturelle (6). N'insistons pas non plus sur les preuves qu'il prétend donner de la métempsycose, soit en racontant sa vie antérieure, comme pilote (7), soit en retrouvant dans le corps d'un lion l'âme du roi d'Égypte Amasis (8). C'est la doctrine de Pythagore en action (9).

(1) Philostrate, *op. cit.*, VIII, 7.
(2) Id., *Ibid.*, I, 4.
(3) Voir, dans Philostrate (*op. cit.*, VIII, 5), la façon dont il échappe à Domitien.
(4) Philostrate, *op. cit.*, I, 2.
(5) Id., *ibid.*, I, 9.
(6) Id., *ibid.*, IV, 45.
(7) Id., *ibid.*, VI, 21.
(8) Id., *ibid.*, V, 46.
(9) L'idée de la métempsycose venait, comme on sait, de l'Inde et non de

Ce qui caractérise le mieux, à notre sens, le genre nouveau de merveilleux qui séduisait la curiosité des contemporains, c'est d'abord le don de seconde vue d'Apollonius : il voit à distance l'incendie du Capitole (1) et l'assassinat de Domitien (2). C'est ensuite et surtout sa persévérance à combattre et son aptitude merveilleuse à vaincre les démons. Au début de ses courses, il rencontre une empuse qu'il met en fuite par ses injures (3). A Corinthe, il en démasque une autre, sorte de vampire femelle, qui s'était fait aimer d'un jeune philosophe, en vue de lui sucer le sang après l'avoir épousé. Comme dans une féerie, le riche mobilier de la salle de noces s'évanouit à la voix du sage de Tyane. Bien en prit à Ménippe d'avoir affaire à un fantôme assez scrupuleux pour s'interdire de le dévorer avant le mariage ; et tant de délicatesse était bien propre à surprendre. Mais ce miracle n'en était pas moins admis comme authentique ; c'était même le plus connu des prodiges d'Apollonius (4). Dans Ephèse, il arrête la peste en faisant lapider un vieux mendiant qui n'était autre que le démon, auteur du fléau (5), et qui, sous l'amoncellement des pierres, se transforme en chien. Dans Athènes, il délivre un possédé ; car il en avait appris la méthode chez les brahmanes (6).

Une telle connaissance des mœurs des démons, et tant d'adresse à relever leurs traces, donnèrent parfois à penser qu'Apollonius était lui-même un démon (7). Cette qualité le laissait, hélas ! sujet à la mort. Mais, quand il eut cessé de vivre, il ne laissa pas de manifester encore sa puissance surnaturelle. Il apparut, par exemple, à un jeune homme qui refusait de croire l'âme immortelle. C'était en plein jour ; mais il est vrai que l'incrédule était en train de faire la sieste. Il se réveilla comme en sursaut, et décrivit avec beaucoup de sang-froid les phases du phénomène à ses camarades (8).

Cette apparition, comme on voit, est assez différente de celles que les anciens ont accoutumé de rapporter. Les revenants affrontaient rarement la lumière du jour, et ils ne se montraient guère qu'après avoir été régulièrement évoqués. L'apparition d'Achille

l'Égypte. Il est à remarquer qu'Apollonius, au contraire de ses contemporains, faisait peu de cas de la sagesse égyptienne; il préférait hautement l'indienne.

(1) Philostrate, *op. cit.*, V, 30.
(2) Id., *ibid.*, VIII, 26.
(3) Id., *ibid.*, II, 4.
(4) Philostrate, *op. cit.*, IV, 25.
(5) Id., *ibid.*, IV, 10.
(6) Id., *ibid.*, IV, 20.
(7) Id., *ibid.*, IV, 44; VII, 32.
(8) Id., *ibid.*, VIII, 31.

au Tyanéen lui-même est également remarquable. Apollonius n'a pas besoin, pour faire remonter des enfers cette grande ombre, de formules rituelles ni de cérémonies quelconques. Une prière digne et respectueuse lui suffit (1). Philostrate insiste probablement sur ce point en vue d'établir que son personnage n'est pas un magicien, mais qu'il doit son action sur l'autre monde à ses vertus et à l'amour des dieux (2).

Cet homme si pieux, qui avait visité tous les lieux saints, non seulement de la Grèce, mais du monde, était passé, naturellement, par Delphes. Ses disciples perpétuèrent ce souvenir en élevant un monument dont le piédestal, mis au jour en 1895, porte cette inscription :

ΑΠΟΛΛΩΝΙΟΝ
ΤΟΝ CΟΦΙCΤΗΝ (3)
ΟΙ ΜΑΘΗΤΑΙ

Apollonius s'y dressait sans doute, tel, à peu près, que sur le *contorniate* conservé par la suite au Cabinet des médailles du roi de France (4), l'air vénérable, un peu naïf, la barbe longue, le front ceint de lauriers. Plutarque a pu voir ce monument. Il a connu l'un des biographes d'Apollonius. Pourquoi ne prononce-t-il jamais le nom du thaumaturge ? C'est peut-être que, dès son époque, les disciples d'Apollonius témoignaient à l'endroit de leur maître cet amour exclusif, cette préférence passionnée, qui fait commettre tant d'injustices à Philostrate ; ne sacrifie-t-il pas Héraclite (5) et même Pythagore (6) à son héros ? Peut-être aussi le prêtre de Delphes se souvenait-il de la méfiance qu'avaient marquée ses confrères à l'homme de Tyane, car les ministres de Trophonios, le soup-

(1) Philostrate, *op. cit.*, IV, 16.
(2) Id., *ibid.*, VI, 11 ; cf. *infra*, l'interprétation par Plutarque du sens prophétique de Socrate. On sait, par ailleurs, que les Pythagoriciens professaient au plus haut degré le culte des morts (Cf. *De Genio Socratis*, VIII, IX, 579 F ; 580 B).
(3) Voici la description de ce piédestal par M. Fournier : « Inv. n° 3724. Piédestal de calcaire gris, trouvé le 20 mai 1895 aux environs de la porte D, entre le mur d'enceinte et la Voie Sacrée. Hauteur 1 m. 06, longueur 0 m. 50, épaisseur 0 m. 49. Lettres de 4 centimètres à 4 cm. 5. » (Cf. *Bulletin de Correspondance hellénique*, t. XX, 1896, p. 716, où les mots τὸν σοφιστὴν sont omis.)
(4) On trouve une bonne reproduction de ce médaillon dans la *Grande Encyclopédie* (article *Apollonius*). Le frontispice de l'ouvrage de Legrand d'Aussy nous présente un portrait d'Apollonius, qui paraît en être également inspiré.
(5) Philostrate, *op. cit.*, I, 9.
(6) Id., *ibid.*, I, 2.

connant de magie, s'étaient refusés tout d'abord à le laisser descendre dans l'antre prophétique (1).

Tout paraît simple et naturel, après avoir lu Philostrate. On ne songe plus à s'étonner des histoires de maisons hantées que rapporte Pline le Jeune, ni des autres faits de ce genre, sur lesquels il marque tant d'impatience de connaître « l'opinion d'un homme sensé (2) ». Cicéron n'eût pas plus écrit une pareille lettre qué Virgile n'eût avoué les récits fantastiques dont Lucain rehausse l'horreur de sa *Pharsale* (3).

Le bon sens n'attendit pas trop longtemps sa revanche. Il l'eut avec Lucien, mais fort incomplète ; car, quoi qu'on en dise, Lucien, dans son siècle, est un isolé. Il ne vit, dans les tentatives plus ou moins sincères, si souvent renouvelées de son temps, pour percer les mystères de l'âme, qu'exploitation de l'humaine crédulité jongleries et besoin perpétuel de mise en scène. Il admire Epicure, homme vraiment divin, qui seul connaissait le vrai bien et qui s'était fait le libérateur de ses disciples (4). Point de vaines terreurs avec lui; point de spéculations infinies. Aussi les charlatans du mysticisme lui voulurent-ils mal de mort. Le faux prophète Alexandre d'Abonotique, fameux surtout par le serpent Glycon qu'il présentait à l'adoration des foules comme l'incarnation d'Esculape (5), déclare qu'Epicure, ayant aux pieds des entraves de plomb, est plongé pour toujours dans un gouffre (6). Lucien venge son maître par un éclat de rire ; il ne craint ni dieux ni démons. Lorsque l'assemblée des dieux charge d'invectives les sages et presse Zeus d'être plus sévère : « Tonne ! Enflamme ! Assomme ! Au Barathre ! Au Tartare ! Fais-leur comme aux Géants ! » il ne s'émeut point et fait bien ; car le père des dieux prend prétexte d'une fête pour ajourner le châtiment à quatre mois (7). Cependant, l'insistance même avec laquelle le spirituel épicurien pourchasse les imposteurs, un Alexandre, un Peregrinos, est une preuve du crédit qu'on leur faisait.

Il n'est point de notre propos de poursuivre en dehors du polythéisme l'étude des progrès de ce mysticisme dévoyé dont Lucien fut seul à signaler le ridicule et les dangers. Observons toutefois que le deuxième siècle fut la grande époque de la Gnose. Le besoin

(1) PHILOSTRATE, *op. cit.*, VIII, 19.
(2) PLINE LE JEUNE, *Epistolæ*, VII, 27.
(3) *Pharsale*, VI, 507-820.
(4) *Alexandre ou le faux prophète*, LXI.
(5) *Ibid.*, XII, XVIII.
(6) *Ibid.*, XXV (Μολυβδίνας ἔχων πέδας ἐν βορβόρῳ κάθηται).
(7) *Icaroménippe*, XXXIII.

de se mettre directement en contact avec le surnaturel fut encore l'inspirateur de ce Valentin dont la doctrine, d'après M. Salomon Reinach, « offrait en réalité un caractère d'exaltation poétique qui la relie aux poésies philosophiques et religieuses de l'ancienne Grèce (1) ».

Dans le même temps qu'Apollonius séduisait les foules par ses jongleries, un sage véritable essayait, par son éloquence, de ramener l'humanité nouvelle à la simplicité des croyances et des mœurs; et, pour lui mieux inspirer la fraternité, lui prêchait avec éclat la paternité divine. Dion Chrysotome méritait plus que la trop brève notice, intelligente d'ailleurs et substantielle, de M. Constant Martha (2). M. d'Arnim lui a consacré naguère une étude, trop vaste pour n'être pas un peu touffue (3), dont M. Henri Weil recueillit heureusement la fleur à l'usage du public français (4).

Dion fut d'abord un rhéteur applaudi, qui excellait à raffiner sur les puérilités charmantes dont raffolait le public du premier siècle. Alors il raillait les philosophes, et singulièrement Socrate et Zénon, qu'il traitait de « pestes des États (5) ». La disgrâce dont il fut l'objet sous Domitien lui dessilla les yeux. Contraint à mener une vie errante, réduit à subsister du travail de ses mains et d'ailleurs y réussissant mal (car il avoue sa maladresse avec bonhomie), l'orateur d'apparat devint un prédicateur populaire. Donnant l'exemple de la résignation à l'inévitable, comprenant le prix de la bonté, confiant en la Providence, il s'efforça d'inculquer à ses auditoires de rencontre la vraie piété, douce, aimable, intelligente. Il mit « au service de la religion », suivant l'expression de M. Weil, toutes les ressources de son art, il faut le dire, subtil et maniéré.

Par une exception qui vaut d'être signalée, non seulement la vertu de Dion fut récompensée, mais, tout en triomphant, elle sut rester entière. Comblé d'honneurs par Nerva et Trajan, il n'usa de ce retour de fortune que pour le bien de ses concitoyens. Persuadé de sa mission, plus il avançait en âge, et plus il prenait le ton inspiré d'un envoyé céleste (6) ; les discours de sa dernière période ont un caractère vraiment sacerdotal (7).

(1) Voir les Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 1917.
(2) CONSTANT MARTHA, *les Moralistes sous l'Empire romain*. 3e édition, Paris, Hachette, 1872, pp. 212-254.
(3) H. D'ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlin, Weidmann, 1898, 523 pp. in-8.
(4) HENRI WEIL, *Journal des savants* (année 1898, pp. 627-635, 637-649).
(5) ὄντας κῆρας πόλεων τε καὶ πολιτείας... (Synésius, *Dio*, p. 15.)
(6) Cf. MARTHA, pp. 246-247, note.
(7) Cf. D'ARNIM, *op. cit.*, p. 481.

L'*Olympique*, discours prononcé, d'après M. d'Arnim, en 105, est sans doute son chef-d'œuvre. Pressé de parler devant une assistance innombrable et distinguée, l'orateur se compare, assez longuement et de façon peu naturelle, à la chouette, peu séduisante et qui, pourtant, attire les oiseaux. Il n'est pas sage ; ne sachant rien par lui-même, non plus que Socrate, il parle d'après les sages. Or de qui pourrait-il entretenir ici ses auditeurs, sinon de Zeus, « roi, souverain et père commun des hommes et des dieux, dispensateur de la paix et de la guerre (1) » ? L'image de ce dieu suprême, telle que l'a faite Phidias, n'est-elle point la gloire d'Olympie ?

On n'a guère parlé dignement de Zeus, encore qu'Hésiode ait su parfois trouver à cet effet les termes convenables. Pourtant, certains assurent qu'un passage d'Homère, théologien médiocre, inspira l'œuvre immortelle de Phidias. Pour en juger, il faut d'abord savoir d'où vient aux hommes la connaissance de Dieu. Sans doute, la divinité est prouvée par ses œuvres ; en particulier, l'éclat et la beauté des astres imposèrent à nos ancêtres l'idée d'une cause intelligente. La nature entière adore cette cause, jusqu'aux animaux et aux plantes ; il nous est réservé, en tant qu'animaux raisonnables, de la comprendre et de l'aimer. C'est une nécessité, non seulement intellectuelle, mais morale ; car les athées se laissent égarer au point de perdre toute notion du devoir, ne connaissant plus d'autres dieux que la volupté.

Nous ne pouvons toutefois nous contenter de cette religion naturelle, infiniment respectable d'ailleurs, qui se réduit à un élan spontané vers le *divin*, το δαιμόνιον. Des renseignements précis sur la nature du principe suprême nous sont fournis par la poésie, les lois, la sculpture. Toutes ces sources concordent, au fond ; mais leur conformité à la tradition est plus ou moins manifeste. Entre le poète et le sculpteur, tous deux interprètes de ce sentiment profond mais vague et imprécis, qui nous mène à Dieu, lequel donc satisfait davantage notre raison ?

Ici, Dion donne la parole à Phidias, qui se justifie d'avoir représenté Zeus comme un homme. Sans doute, la splendeur des astres est propre à donner une idée de la beauté souveraine ; mais ils sont si beaux par eux-mêmes que l'art n'y peut rien ajouter. Ce sont, si l'on veut, des dieux visibles ; mais ils sont trop loin pour répondre à la tendresse instinctive des hommes, « qui tendent les mains vers Dieu, comme des enfants vers un père absent (2) ». Cédant au besoin d'avoir près d'eux ce maître et cet ami, les Barbares ont déifié des montagnes, des arbres, des pierres. D'autres adorent des animaux, solution absurde. Dieu est raison ; la raison étant invisible, quelle autre image en peut-on donner que le corps humain, qui en est le siège ?

(1) *Dion*, XII, 199 C.
(2) *Dion*, XII, 212 A.

Épargnons à Phidias le grief d'anthromorphisme ; ou, du moins, adressons-le d'abord au fameux Homère. Celui-ci, non content de donner aux dieux une forme humaine, des cheveux, un menton, leur attribue des actions tout juste dignes de la race mortelle : ils délibèrent, font des discours, exercent des métiers. Ils mangent, dorment, boivent et font l'amour. Au contraire, l'œuvre de Phidias ne suscite aucune idée contraire à la grandeur d'un immortel. Son Zeus n'ébranle pas l'Olympe d'un clin d'œil ; il est pacifique et doux, digne souverain d'une Grèce unanime et apaisée (1). C'est bien le père commun des hommes, dont il a voulu prendre la forme pour montrer sa communauté de race avec eux, leur bienfaiteur, leur sauveur et leur gardien. Son seul aspect les pousse à l'aimer.

Comme l'observe avec raison M. d'Arnim, l'originalité de cet admirable discours n'est point dans la pensée, conforme à la théologie stoïcienne, telle que l'avaient exposée, sinon Zénon, hostile aux temples et aux idoles, du moins Chrysippe et Posidonius. La marque personnelle de Dion, c'est la vivacité du sentiment religieux. Pour lui, la croyance aux dieux est réellement la base de la vie morale. C'est un prêtre, un prophète, plutôt qu'un faiseur de syllogismes (2). Il doit son importance, tant à la profondeur de sa foi, qu'à l'action de cette foi sur les œuvres.

La prédication de Dion et la faveur constante des publics variés qui l'écoutèrent, et dont un critique contemporain admire la patience (3), achèvent d'établir la portée du mouvement de renaissance religieuse dont le monde hellénique, — où l'on peut comprendre Rome, — fut secoué au premier siècle. M. Constant Martha ne paraît pas exagérer en disant qu'il n'y a « peut-être pas dans l'histoire de l'esprit humain une époque qui présente plus de sujets d'études curieuses (4) ».

Mais cette effervescence mystique ne va pas sans une grande confusion. Les écoles continuent de s'entre-déchirer, sans trop savoir ce qui les distingue les unes des autres. D'étranges révolutions s'y opèrent ; aussi, des reclassements. La secte des cyniques fait alliance avec le stoïcisme, qui retourne de la sorte à ses origines. Et les épicuriens, décidément matérialistes, ne diffèrent pas beaucoup des

(1) ἀστασιάστου καὶ ὁμονοούσης τῆς Ἑλλάδος ἐπίσκοπος. (*Dion*, XII, 215 D.)
(2) D'Arnim, *op. cit.*, p. 477.
(3) H. Weil, *art. cit.*, p. 644.
(4) Martha, *op. cit.*, p. 216.

disciples joyeux de l'aimable Aristippe. C'est que le temps de la théorie pure est passé. L'on juge une doctrine moins en elle-même que par ses extrêmes conséquences, morales et religieuses. Ce qu'on lui demande, ce sont des raisons de vivre et des moyens de sentir *le divin*. De la sorte, les philosophes, se prêtant trop volontiers à leur nouveau rôle de directeurs de conscience et de consolateurs, perdent souvent de vue l'objet réel de leur activité propre. Ils ne s'inquiètent plus guère d'un système rationnel du monde ; et la notion de loi, précieuse conquête sur le chaos des premiers âges, s'altère jusqu'à disparaître.

Ainsi la Grèce et l'Orient, unis par le désir de fouiller l'insondable, d'approcher enfin et de toucher ces dieux en qui l'esprit ne se satisfait plus de voir seulement des symboles, appellent au secours de la vertu romaine chancelante une armée de fantômes. Assez sage pour constater les lacunes de la tradition des ancêtres, assez fervent pour douter qu'elles soient sans remède, Plutarque sera l'artisan d'un effort sincère et réfléchi de restauration religieuse.

CHAPITRE III

PLUTARQUE
SA FORMATION D'ESPRIT

« Je n'ai pas quitté ma petite ville, dit Plutarque, de peur que mon absence ne la rendît encore plus petite (1). » Ne taxons point ce propos de vanité puérile. Il est touchant, et il trahit la mélancolie de l'écrivain, grand admirateur de la Grèce et de son passé, qui tantôt voit la vie se détourner de sa patrie et tantôt se reprend à l'espoir, compte sur un miracle pour faire refleurir la gloire ancienne.

De vrai, la facilité de sa parole et l'abondance de son érudition, qui lui valurent, semble-t-il, un nombreux auditoire et d'illustres amitiés à Rome, auraient pu le retenir dans la Ville toujours hospitalière au beau langage. Il aima mieux Chéronée. Il eut raison, sans doute : d'abord, parce qu'on l'y combla d'honneurs municipaux, ensuite parce qu'à l'abri des agitations politiques et mondaines, il put à l'aise cultiver cette sagesse moyenne dont il est l'un des modèles. « Existe-t-il quelque part, s'écrie Renan, un idéal de la vie de famille, dans un monde d'honnêtes bourgeois de petites villes, plus charmant que celui que Plutarque nous a laissé ? Quelle bonhomie ! Quelle douceur de mœurs ! Quelle chaste et aimable simplicité (2) ! »

Plutarque aimait son pays. Son œuvre entière respire ce patriotisme local, dont il nous est fort difficile de nous faire actuellement uneidée. (3) « Ce n'est pas pour moi que je travaille, mais pour ma patrie », répond-il fièrement à ceux qui sourient de le voir présider

(1) *Démosthène*, II, 846 E.
(2) *Origines du christianisme*.
(3) Dion montre le même dévouement naïf à la petite patrie : « Il descendit, comme commissaire, à des besognes qui n'étaient, ni de son goût, ni de sa compétence : vérifier les comptes et les travaux exécutés, calculer, mesurer, surveiller dans la carrière l'extraction des matériaux. (H. WEIL, *art. cit.*, p. 642.)

avec vigilance à des besognes de voirie (1). Distingué par son éloquence dès sa jeunesse, il rappelle une mission qu'il remplit avec succès du vivant de son père (2). Et les grands dîners que ses fonctions l'amènent à donner sont un sujet de fierté pour sa maison modeste (3).

Il eût eu beaucoup de peine, assurément, à vivre dans la retraite que recommandaient certaines sectes. Aussi en veut-il aux stoïciens de leur indifférence de fait à l'égard des affaires publiques : « Zénon lui-même, Cléanthe, et surtout Chrysippe, ont laissé beaucoup d'ouvrages sur la politique, l'état de sujet et celui de magistrat, la justice et l'éloquence ; mais dans la vie d'aucun d'eux on ne peut découvrir qu'il ait fait acte de général ou de législateur, qu'ils soit entré au conseil, qu'il ait plaidé devant les juges, fait campagne pour sa patrie, rempli une mission diplomatique, fait un don à l'État. Tous sont restés à l'étranger, comme s'ils avaient goûté au lotus de l'inaction ; ils y ont passé toute leur vie, si longue fût-elle, en discours, en lectures et en promenades (4). » Lui-même entend bien travailler pour son pays jusqu'au bout ; et, vieux, il s'indignerait qu'on lui conseillât le repos. « Tu sais que j'exerce, depuis plusieurs pythiades, des fonctions religieuses en l'honneur d'Apollon Pythien ; pourtant tu n'irais pas me dire : « Assez de sacrifices, de processions et de « chœurs, Plutarque! Tu es trop vieux; c'est le moment de déposer « la couronne et d'abandonner l'oracle, à cause de ton âge (5). »

Plutarque tient donc une place à part parmi les philosophes, non seulement parce qu'il passa la plus grande partie de son existence dans sa petite ville, mais encore parce qu'il fut jaloux d'y exercer toutes les prérogatives du droit de cité. Les souvenirs historiques de la Béotie le charment tellement que, sous couleur de parler du démon de Socrate, il nous détaille tout à loisir le retour des bannis et la chute des tyrans de Thèbes (6). Il supporte d'assez mauvaise grâce les faciles épigrammes qu'on avait coutume d'aiguiser contre ses compatriotes, et ne perd pas une occasion de les réfuter (7). Il prend longuement la défense des Thébains contre Hérodote, auquel il reproche de façon assez plaisante une simplicité de style qui donne le change sur ses intentions perverses. « Puisque sa malignité, dit-il, s'est exercée surtout contre les Thébains et les Corin-

(1) *Reipublicæ gerendæ præcepta*, XV, 811 C.
(2) *Id.*, XX, 816 C.
(3) *Symposiaca*, II, 10, 1, 642 E.
(4) *De Stoicorum Repugnantiis*, II, 1033 C.
(5) *An seni sit gerenda respublica*, XVII, 792 E.
(6) *De Genio Socratis*, *passim*.
(7) *Ibid.*, I, 575 D.

thiens, je crois de mon devoir de défendre à la fois mes ancêtres et la vérité (1). »

Or, le culte de cette petite patrie, dont Plutarque était l'un des fils les plus dévoués, pouvait facilement s'élargir aux proportions d'un patriotisme panhellénique. Car l'histoire de Chéronée, dont le second fondateur fut un fils d'Apollon (2), ne se séparait guère de celle de sa glorieuse voisine, et le même dieu les protégeait. Aimé des citoyens de Delphes, Plutarque, déjà prêtre d'Apollon Pythien, fut désigné par eux comme épimélète des amphictyons, ainsi qu'en fait foi l'inscription qui figurait sur le piédestal d'une statue d'Hadrien :

ἐπιμελητεύοντος Μεστρίου Πλουτάρχου τοῦ ἱερέως... (3)

Les attributions de l'épimélète, autant que nous en pouvons juger, étaient celles d'un trésorier et d'un commissaire aux fêtes. Plutarque lui-même, dans les *Propos de table*, nous renseigne assez précisément sur ce dernier point en nous apprenant qu' « aux jeux pythiques Callistrate, alors épimélète des amphictyons, exclut du concours, conformément à la règle, un joueur de flûte, son concitoyen et son ami, qui s'était fait inscrire trop tard (4) ». La suite semble indiquer que l'épimélète donnait un chœur aux musiciens admis à concourir (5). Le passage où Plutarque feint qu'on l'engage

(1) *De Herodoti malignitate*, I, 854 EF. Des critiques modernes ont essayé de disculper Plutarque du reproche de partialité à l'égard d'Hérodote ; cf. Hanske, *Plutarch als Böoter*. (Programme de Wurzen, 1884.)
(2) Chéron. Il en avait changé l'exposition, en suite de quoi elle substitua le nom de Chéronée à celui d'Arné, qu'elle portait d'abord. *De Curiositate*, I, 515 C.
(3) CIG, 1713. — On possède le texte d'une autre inscription relative à Plutarque. La voici :

Δελφοὶ Χαιρωνεῦσιν ὁμοῦ Πλούταρχον ἔθηκαν
τοῖς Ἀμφικτυόνων δόγμασι πειθόμενοι.

(Pomtow, *Beiträge zur Topographie von Delphi*, pp. 77 et 122, pl. XIV, nº 50). — Enfin, il faut très probablement rétablir le nom de Plutarque à la 3ᵉ ligne du fragment inédit suivant (inv. nº 4727).

ΟΡΝΗΙ	où M. Bourguet lit :	Κ]ΟΡΝΗΛ[ιος ou	Κ]ΟΡΝΗΛ[ια
ΟΣ ΙΡ		......	
ΥΤΑΡΧ		Πλο]ΥΤΑΡΧ[ον ou	Πλο]ΥΤΑΡΧ[ου υἱόν
—ΑΥΤ		τᾶς εὐνοίας ἕνεκεν τᾶς εἰς] ΕΑΥΤ[ὸν ou	] ΕΑΥΤ[ὴν

(Communication de M. Émile Bourguet).

(4) *Symposiaca*, VII, 5, 1. Cf. Sur la charge d'épimélète des amphictyons, Émile Bourguet, *De rebus delphicis imperatoriæ ætatis*. Montpellier, Coulet et fils, 1905, pp. 47-56.
(5) Plutarque, *op.* et *loc. cit.*

à se reposer, car il a bien assez organisé de chœurs, (ἱκανά σοι... κεχόρευται) (1) fait donc probablement allusion à cette charge. Elle devait durer une pythiade, mais elle lui fut conférée plusieurs fois de suite, marque de reconnaissance et d'estime insigne.

On devait bien cet honneur à l'homme qui n'avait pas cessé de voir en Delphes le centre du monde, dans la vie de qui les jeux pythiques faisaient époque et qui, sachant l'histoire de chaque *ex-voto*, n'ignorait aucun des auteurs qui avaient écrit du sanctuaire de Loxias (2). « Parmi les plus vénérables traditions du mysticisme grec et les plus poignants souvenirs d'un temps plus ancien qu'Homère (3) », le présent ne lui parut-il pas quelquefois banal et monotone ?

« Il y a maintenant, dit-il, beaucoup de paix et de tranquillité. La guerre a cessé ; plus d'émigrations ni de dissensions, ni de tyrannies, ni de ces fléaux qui demandaient des remèdes compliqués et extrêmes (4). » Plutarque, âme honnête, se réjouit de ce grand calme du monde. Mais n'est-ce pas un peu le calme du tombeau ? Plusieurs signes de décadence auraient de quoi l'inquiéter. Curieux de tout ce qui touche les dieux, il saisit au vol l'occasion d'interroger Cléombrote, grand voyageur et grand théologien, sur l'oracle d'Ammon. Cléombrote, hélas ! reste silencieux, les yeux fixés à terre ; l'oracle s'est tu (5). Ce genre de divination a cessé de fleurir, non point là seulement, mais dans la Béotie, jadis si favorisée des dieux qu'elle retentissait partout du son de leur voix.

Ici Plutarque hésite et doute ; pourtant il va s'efforcer de réconforter les autres. Mais il sera si mécontent de ses arguments qu'il s'interrompra finalement au moment qu'il aurait encore bien des choses à dire. « Restons-en là », conclut-il (6). Ce qui le console est qu'en somme Delphes et l'antre de Trophonios n'ont pas été frappés de cette plaie du silence, à laquelle Cléombrote osait à peine faire allusion (7).

(1) Cf. *supra*, p. 41. On trouvera une autre allusion aux chœurs organisés par Plutarque dans le traité : *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, XXI.
(2) *Symposiaca*, V, 2, 674 AB.
(3) GEBHART, *op. cit.*
(4) *De Pythiæ oraculis*, XXVIII, 408 B.
(5) *De defectu oraculorum*, V, 411 E. — Je n'oublie pas qu'ici Lamprias est censé parler ; mais je crois que Plutarque s'efface à dessein derrière son frère, pour lui donner une marque d'affection, à l'exemple de Platon ; cf. *infra*
(6) *De defectu oraculorum*, LII, 438 D.
(7) A une époque antérieure, l'oracle de Delphes était cependant resté tout à fait silencieux. (*Pharsale*, V, 111-114.)

Pourtant la décadence ne se peut nier. On ne vient plus consulter Apollon sur des affaires d'État, mais sur des intérêts médiocres et privés. La Pythie ne parle plus le langage des Muses, parce que c'est une pauvre fille, élevée dans la maison de cultivateurs misérables, dépourvue d'art, d'expérience et de talent (1). Et Plutarque, assurément, trouvera cent bonnes raisons pour une quand il s'agira de montrer que les choses sont bien mieux ainsi. Même, il montrerait, à la rigueur, qu'Apollon, de son temps, parle plus que jamais : Callisthène et Anaxandride ne lui apprennent-ils pas qu'au début la Pythie ne prophétisait qu'une fois l'an ? Et c'est maintenant tous les mois (2). Cependant chaque fois qu'il réfléchit, des symptômes attristants assiègent son esprit.

Il les chasse ; il veut les chasser. Comment admettre que le rôle de la cité sainte soit terminé ? « On dit, Térentius Priscus, que des aigles ou des cygnes, partis des extrémités de la terre vers son milieu, se rencontrèrent à Pythô, à l'endroit que l'on appelle le nombril (3). » Ce symbole annonçait la rencontre, réalisée par bonheur au temps de Plutarque, de deux savants illustres, venus l'un de Bretagne et l'autre d'Égypte (4), et qui se trouvèrent ensemble dans la ville de Phébus (5). Tout jeune encore, le futur épimélète avait vu survenir à Delphes un pèlerin plus redoutable : c'était Néron (6). Alors s'était affirmée la sagacité surnaturelle de l'oracle, qui avertit le César hellénisant de se défier de l'an 73, conseil que l'on put interpréter après coup comme une allusion à l'âge de son successeur Galba (7).

Le sanctuaire pythique paya cher cette visite auguste, puisque Néron en arracha cinq cents statues de bronze (8) ; mais des princes plus pieux compensèrent par d'heureux dons ce brigandage. Aux statues des amiraux, d'un bleu sombre comme celui de la mer (9), aux images d'or des rois et de Phryné la courtisane (10), au palmier de bronze des Corinthiens (11), venaient constamment s'ajouter des

(1) *De Pythiæ oraculis*, XXII, 405 C.
(2) *Quæstiones græcæ*, IX, 292 E.
(3) *De defectu oraculorum*, I, 409 E.
(4) *Ibid.*, II, 410 A.
(5) Le premier nom de la ville fut Pythô ; mais Delphes se développa dans une direction légèrement différente, plus bas que la cité primitive. Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*. Paris, Leroux, 1880, t. III, p 55.
(6) *De ει apud Delphos*, I, *in fine*, 385 B.
(7) SUÉTONE, *Néron*, XL.
(8) BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, t. III, p. 199 et note 4.
(9) *De Pythiæ oraculis*, II, 395 B.
(10) *Ibid.*, XIV, 401 C.
(11) *Ibid.*, XII, 399 E.

offrandes nouvelles, effigies des sages, des Césars ou du bel Antinous. Des réparations importantes et des agrandissements s'étaient faits par le zèle des amphictyons, que secondait la bienveillance officielle. Domitien se vantait, en une inscription fastueuse, d'avoir refait à ses frais le temple d'Apollon (1). Chaque César confirmait solennellement l'autonomie de Delphes. Hadrien surtout, accomplissant les promesses de Trajan et les dépassant même, devait donner au sanctuaire pythique des marques d'intérêt sans cesse renouvelées. Passionné du génie grec et initié aux mystères d'Eleusis, il avait signalé sa piété par mille fondations. Comment eût-il excepté Delphes de cette libéralité, dont Pausanias nous rapporte tant d'exemples (2)?

Dès qu'il eut pris le pouvoir, les Delphiens lui soumirent une « juste requête » (ἀγαθὰ παρακαλοῦντες), en le félicitant de son élévation. Il leur répondit en louant à la fois leur empressement, l'ancienneté et l'illustration de leur ville. Il confirma tous les privilèges dont ils jouissaient, et en particulier les donations que Trajan leur avait faites (3).

Il fit davantage et pourvut avec magnificence à l'embellissement de la ville sainte ainsi qu'à son agrandissement. « Comme on voit d'autres arbres croître à côté de ceux qui viennent bien », la Pylée, faubourg où, depuis l'époque romaine, campaient les pèlerins, reprenait en même temps que Delphes la vigueur de la jeunesse. Plutarque, émerveillé de la voir se développer de jour en jour, prendre un aspect, une forme et une disposition nouvelle, se parer d'un portique, de belles fontaines et de toutes sortes d'édifices destinés soit aux délibérations des amphictyons, soit au logement des hôtes, s'écriait naïvement qu'on n'avait rien vu de si beau depuis mille ans. Il réclamait pour lui-même une petite part de gloire, ainsi que pour ses amis Polycrate et Pétréius. Il louait aussi le prince généreux qui avait pris à cœur la prospérité de la ville sainte, mais il le faisait avec tant de réserve et de dignité qu'il est bien impossible de lui attribuer l'une ou l'autre des deux lettres de remerciements où les Delphiens prennent vraiment trop au sérieux la divinité officielle de César (4).

Car la reconnaissance de Plutarque allait au delà du « dieu Hadrien

(1) Émile Bourguet, *op. cit.*, p. 65.
(2) Pausanias, I, 3, 2; I, 5, 5; I, 18, 6.
(3) Émile Bourguet, *op. cit.*, pp. 72 sqq.
(4) *De Pythiæ oraculis*, XXIX, 409 BC. Plutarque dit simplement : φιλῶ δὲ τὸν καθηγεμόνα ταύτης τῆς πολιτείας γενόμενον ἡμῖν καὶ τὰ πλεῖστα τούτων ἐκφροντίζοντα καὶ παρασκευάζοντα. — Ces louanges justes et modérées n'ont rien de commun avec les adulations prodiguées à l'Empereur par les Delphiens (cf. Émile Bourguet, *op. cit.*, pp. 84-88).

fils du dieu Trajan, petit-fils du dieu Nerva, olympien, panhellénique, pythien (1) ». Elle s'adressait au dieu véritable, au prophète qui avait pris à Delphes la place de la Terre et de Dionysos. « Apollon, s'écriait le prêtre, parvenu sans doute aux derniers temps de sa vie (2), Apollon fit jadis sentir sa présence en Béotie par l'abondance du lait qu'il y fit ruisseler. Mais il nous donne, à nous, des signes plus éclatants, plus décisifs et plus évidents encore de sa protection. Car il a tiré Delphes de sa solitude et de sa pauvreté d'autrefois pour lui donner l'opulence, l'éclat et la gloire... Non ! il n'est pas possible qu'un si grand changement en si peu de temps soit l'œuvre des hommes ; c'est un dieu, toujours présent parmi nous, qui donne sa sanction à l'oracle (3). »

Ce dieu constamment présent, c'est celui que Plutarque appelle parfois *le dieu* par excellence (4). Il n'est pas moins philosophe que prophète (5) ; loin de réclamer une foi aveugle, il encourage la spéculation, le libre exercice de la raison. « Notre cher Apollon, semble-t-il, guérit et résout les difficultés de la vie par ses oracles ; mais celles de la pensée, lui-même en remet l'éclaircissement à celui qui est vraiment philosophe dans l'âme, en lui inspirant une passion qui le guide vers la vérité (6). » Géomètre (7), artiste (8), dialecticien (9), il fut aussi le premier législateur et le fondateur de l'ordre civil (10). Nulle réforme ne peut donc se faire sans lui. Les amis de la tradition affluent à son temple pour lui demander le retour à la simplicité des vieilles mœurs (11) ; et les disciples d'Apollonius de Tyane, comme nous le savons déjà (12), lui dédient l'image de leur maître, qui voulut épurer le culte pour le préserver.

La religion de Plutarque, on s'en rend dès maintenant compte, est loin d'avoir le caractère exclusivement poétique et littéraire

(1) Id., *ibid.*, p. 87.
(2) On place la mort de Plutarque vers l'an 120 après J.-C. On sait, par ailleurs, que l'inscription 1713 du CIG, où l'on trouve son nom, est relative à la dédicace d'une statue d'Hadrien par les amphictyons.
(3) *De Pythiæ oraculis*, XXIX, 409 C.
(4) *De εἰ apud Delphos*, II, 384 F.
(5) *Ibid.*, I, 385 B.
(6) *Ibid.*, I, 384 E.
(7) *Ibid.*, VI, 386 E.
(8) *De Musica*, XIV, 1135 E.
(9) *De εἰ apud Delphos*, VI, 386 E.
(10) *Lycurgue*, VI, 43 AB.
(11) Voir le rôle de Sérapion dans le *De Pythiæ oraculis* et les réflexions intéressantes à ce sujet de Michel Nicolas : *la Réaction payenne et le Rationalisme dans la seconde moitié du premier siècle de l'ère chrétienne*. Paris, Cherbuliez, 1858, pp. 24 sq.
(12) Cf. *supra*.

qu'on serait tenté de lui attribuer tout d'abord. Il distingue la théologie de la mythologie : « Pour la doctrine, dit-il, qui concerne les dieux, nous avons comme guides et comme maîtres les poètes, les législateurs, et en troisième lieu les philosophes. Tous posent en principe l'existence des dieux ; mais sur leur nombre, leur hiérarchie, leur nature et leur puissance, ils diffèrent grandement d'avis entre eux (1). »

La première source d'information est fort dangereuse ; car la poésie vit de fictions : « Lorsque l'on trouve dans les poèmes une assertion absurde et inadmissible sur les dieux, les démons ou la vertu, provenant d'un homme illustre et en réputation, celui qui la reçoit pour vraie est perdu (2)... » Il faudra donc se garder de prendre à la lettre les fables poétiques ; une exacte critique devra s'exercer sur elles. La critique de Plutarque ne laisse pas d'être parfois mesquine et maladroite ; il en veut même à Eschyle d'avoir parlé de l'exil d'Apollon (3) ; et, s'il consent à rendre hommage à ce poète vénérable, c'est à condition de rapporter au vin l'honneur de son inspiration (4). Euripide est blâmé souvent (5) et l'on n'épargne pas Sophocle (6).

Mais de quel criterium se servir pour déterminer ce qui convient, ou non, aux dieux ? Plutarque croit à la permanence de la révélation divine (7) ; il serait pourtant le dernier à douter que cette révélation ait besoin d'être interprétée (8). Demandait-il aux mystères un supplément de lumière ? Tout fait supposer qu'il avait été initié non seulement à ceux de Déméter, mais à ceux d'Isis (9), qui ne différaient d'ailleurs des premiers ni par l'origine, ni par la doctrine (10), et peut-être à ceux de Dionysos triétérique (11). Mais

(1) *Amatorius*, XVIII, 763 A. — De même Dion, dans *l'Olympique*, 206 C, reconnaît, en dehors de la religion naturelle (ὑπόληψις ἔμφυτος), trois bases de la croyance :

ὑπόληψις ποιητική,
νομική,
πλαστική.

(2) *De audiendis poetis*, II, 16 D.
(3) *De defectu oraculorum*, XV, 417 E.
(4) *Symposiaca*, I, 5, 1, 622 E.
(5) *De adulatore et amico*, XXVIII, 68 E; *De sera numinis vindicta*, III, 548 D. Plutarque ne voit cependant pas en Euripide un ennemi des dieux (*Lycurgue*, XXXI, 59 C).
(6) *De audiendis poetis*, IV, 21 A, 21 E; *De defectu oraculorum*, XV, 417 F.
(7) *De Iside et Osiride*, I-II, 351 D sqq.
(8) Cf. *supra*.
(9) *De Iside et Osiride*, XXXV, 364 D.
(10) C'est la conclusion de l'ouvrage capital de M. PAUL FOUCART sur les *Mystères d'Éleusis*. Paris, Picard, 1914.
(11) *Symposiaca*, IV, 6, 1, 671 CD

l'objet de ces cérémonies pathétiques était de frapper l'imagination des initiés en leur présentant, dans un décor émouvant, l'idée radieuse de la vie future, plutôt que de leur fournir un système. Les doctrines secrètes dont certains écrivains de nos jours ont entrepris, un peu naïvement, de retracer l'évolution (1), se réduisaient sans doute à fort peu de chose.

Plutarque ne paraît pas reconnaître, en matière religieuse, d'autorité absolue. Ceux qu'il appelle les théologiens de Delphes s'écartent, à son gré, de la vérité plus encore qu'Eschyle et Sophocle (2). Aussi ne se fait-il pas d'illusion sur leur science (3). Il ne se renseigne guère auprès d'eux ; mais il contrôle l'une par l'autre ses sources diverses d'information. Les poètes sont considérables, parce qu'ils ont parfois retrouvé la pensée des plus anciens théologiens ; mais, asservis aux nécessités de l'invention, comment n'auraient-ils pas déformé les sublimes réalités dont ils eurent jadis le dépôt (4) ? Les fondateurs de villes, qui étaient essentiellement des prêtres, échappèrent à ce risque. Lycurgue, instruit par les prêtres d'Égypte (5), reçut ses lois d'Apollon même (6) ; Numa, quel qu'ait été le vrai nom de son Égérie, fut guidé par une puissance surnaturelle. Il est le second fondateur de Rome, parce qu'il lui donne une religion ; et ses institutions se ressentent de l'esprit du pieux Pythagore (7). Plus anciens qu'eux et non moins grands, Ion pour Athènes, et Deucalion pour toute la Grèce, établissent des prières, des conjurations, des oracles, en vue de rattacher les peuples aux dieux par les liens puissants de la crainte et de l'espoir (8). Les rites et les formules que prescrivirent de pareils hommes, qui avaient été prévenus par une sorte d'élection divine (9), doivent être propres à nous élever à la connaissance de Dieu. Aussi bien les *Questions* grecques et romaines, qui valurent naguère à Plutarque le titre d'aïeul du *folk-lore* (ou, pour parler français, la réputation du premier écrivain

(1) Cf. par exemple, les fantaisies, assez obscures, de M. ÉDOUARD SCHURÉ, sur les *Grands Initiés*.
(2) *De defectu oraculorum*, XV, 417 F.
(3) *De Pythiæ oraculis*, VIII, 400 D. — Peut-être cependant Plutarque ne vise-t-il ici que les guides chargés de faire visiter le temple aux étrangers.
(4) Julien, de même que Plutarque, invoquera tour à tour et rejettera l'autorité des poètes, notamment d'Homère et d'Hésiode. Cf. PAUL ALLARD, la Religion de l'empereur Julien (*Revue des questions historiques*, t. LXXI, pp. 349-392).
(5) *Lycurgue* IV, 41 A; *De Iside et Osiride*, X, 354 E.
(6) *Ibid.*
(7) *Numa*, XIV, 69 E; I, 60 A.
(8) *Adversus Colotem*, XXXI, 1125 D.
(9) *Numa*, VIII, 65 B.

qui ait entrepris de recueillir les traditions populaires et les coutumes nationales) (1), ne constituent-elles pas une enquête indéfinie, quoique fragmentaire, sur ce que l'humanité pense des dieux, d'après la façon dont elle les honore ?

Les poètes et les législateurs nous instruisent, les uns de la vie apparente des dieux et de leurs manifestations extérieures ; les autres, de leurs attributions diverses et de leurs rapports avec la cité. La nature des dieux, en général, nul ne peut nous en informer que les philosophes. Nous savons peu de chose d'Ammonios, le maître de Plutarque (2). Il nous est représenté comme professant, lui aussi, pour Apollon une piété tendre, et pénétré du désir d'être éclairé par ce dieu de la sagesse (3). Il semble avoir été fort éclectique, et quelque chose de cet éclectisme se retrouvera chez son élève. Ne nous en étonnons point. Une foi vive et ardente comme celle du prêtre de Delphes pouvait emprunter des arguments à plusieurs sectes diverses ; mais n'eût-il pas eu scrupule à s'attacher exclusivement à une école, comme si les dieux n'avaient accordé qu'à un seul sage privilégié la faculté de les connaître ?

Volkmann fait de Plutarque l'avant-coureur du néo-platonisme (4). C'est peut-être exagérer l'importance de son rôle, et surtout la place que la philosophie, par elle-même, tenait dans sa pensée. Plutarque ne se laisse guère saisir par l'enthousiasme qu'en présence de quelque grande vérité morale ; mais il est vrai qu'alors l'inspiration platonicienne l'anime à certains moments (5). Platon est son guide principal et son maître préféré. Pas un philosophe dont le nom revienne plus souvent dans ses ouvrages ! Il allègue son autorité pour résoudre les problèmes les plus divers, qu'il s'agisse de mathématiques, d'histoire naturelle, de politique ou même de gastronomie (6). Il célèbre pieusement l'anniversaire de sa naissance (7), et il ne serait pas éloigné de le croire fils d'Apollon.

« Car il ne paraît pas être le fils d'un mortel, mais d'un dieu (8). »

Comme les autres écoliers, il a dû, dans son enfance, apprendre par cœur et mimer certains dialogues (9) ; mais cet usage scolaire ne l'a point, comme il arrive, blasé sur les beautés de l'œuvre divine ;

(1) Cf. Marillier (*Revue de l'histoire des religions*, t. XXVIII, p. 83).
(2) ὁ ἡμέτερος καθηγητής (*De adulatore et amico*, XXXI, 70 E).
(3) *De εἰ apud Delphos*, II, 385 B.
(4) *Op. cit.*, t. II, pp. 247-292.
(5) Par exemple dans *les Délais de la justice divine*.
(6) *Symposiaca, passim.*
(7) *Ibid.*, VIII, 1, 1, 715 B.
(8) *Ibid.*, VIII, 1, 3, 715 E.
(9) *Ibid.*, VII, 8, 1, 711 B.

il a continué depuis de la feuilleter jour et nuit. Il essaiera, lui aussi, de créer des mythes ; il s'efforcera, comme le maître, de donner à ses dialogues un cadre pittoresque (1) et parfois un certain intérêt de curiosité (2). Il aura, comme lui, son *Banquet*, ou plutôt ses *Banquets* (3). Il empruntera volontiers, comme lui, des expressions et des comparaisons aux poètes (4), tout en se défiant de leur influence morale sur la jeunesse. Il entreprendra, comme lui, de partager sa gloire avec ses frères en leur faisant tenir un rôle dans ses plus beaux dialogues (5), allant même, une ou deux fois, jusqu'à s'effacer complètement derrière Lamprias (6). Ainsi, c'est un véritable culte qu'il rend à Platon, culte de vénération, culte d'imitation (7).

C'est par lui surtout qu'il connaît Socrate (8), et il ne paraît pas s'être douté d'un certain renversement des rôles par lequel le vieux maître est devenu, sous la plume de Platon, le disciple le plus illustre de son propre disciple. Élève de Platon et prêtre de Delphes, comment Plutarque ne vénérerait-il pas celui dont l'oracle pythique avait proclamé la sagesse (9) ? et qui, comme les cygnes chanteurs, reconnaissait Apollon pour maître (10) ? Il admire sa personne et son caractère plus encore qu'il n'approuve sa doctrine ; il célèbre son enthousiasme pour la vertu, sa clairvoyance, et n'a qu'une ironie méprisante pour l'épicurien qui le taxe de fanfaronnade (11). Un mot malheureux sur le plaisir illicite que Socrate aurait pris avec Alcibiade serait pour nous, en dépit de Nachstaedt (12), une raison nouvelle de croire apocryphe la dissertation que dépare cette calomnie (13). Car, en un autre endroit, par une interprétation bien

(1) Par exemple dans les *Dialogues pythiques*.
(2) Cf. *le Démon de Socrate*.
(3) Les *Propos de table* et *le Banquet des Sept Sages*. Cf. une allusion au *Banquet* de Platon (*Symposiaca*, début 612 D).
(4) Cf. par exemple : « τοῖς Δελφοῖς ἡ Πυλαία συνηβᾷ καὶ συναναβόσκεται (*De Pythiæ oraculis*, XXIX, 409 A).
(5) ὥσπερ Πλάτων τοὺς ἀδελφοὺς εἰς τὰ κάλλιστα τῶν αὑτοῦ συγγραμμάτων θέμενος, ὀνομαστοὺς ἐποίησε (*De fraterno amore*, XII, 484 E).
(6) *De defectu oraculorum; De not. communibus adversus Stoicos.*
(7) Il est pourtant en désaccord avec lui, mais sur certains points de psychologie plutôt que de morale ; c'est ainsi qu'il paraît le blâmer d'avoir appelé la colère *les nerfs de l'âme* (*De virtute morali*, X, 449 F).
(8) Cf. *le Démon de Socrate*, où figure même un personnage du *Phédon*, Simmias.
(9) *Adversus Colotem*, XVII, 1116 E.
(10) *Phédon*, 85 AB.
(11) *Adversus Colotem*, XVII, 1117 A.
(12) Ch. Nachstaedt, *De Plutarchi declamationibus quæ sunt de Alexandri fortuna*. Berlin, Vogt, 1894. (Cf. *Revue de philologie*, 1902, pp. 66 sqq.).
(13) Σωκράτης ἠνέσχετο συγκοιμηθέντος Ἀλκιβιάδου (*De Alexandri... fortuna oratio prima*, XII, 333 A.)

plus conforme à son sentiment ordinaire, il soutient que l'amitié passionnée du sage était un moyen secret dont se servaient les dieux pour amener les jeunes gens à la vertu (1). Nous aurons à revenir sur ce rôle de médiateur et d'instrument de la divinité qu'attribue Plutarque au maître de Platon, ainsi qu'à certains autres grands hommes ; disons dès maintenant qu'il n'en pouvait concevoir de plus auguste.

Socrate, si habile qu'il fût à gagner les esprits, ne s'en rapportait point à sa seule sagesse ; il reconnaissait son modèle en Pythagore, dont il voulait imiter l'éloquence persuasive (2). Plutarque peut donc aimer et admirer Pythagore, sans être infidèle à ses autres maîtres (3). L'alliance, en ce grand homme, de l'enthousiasme mystique et de la science la plus exacte l'enchante. Il est de cœur avec le réformateur religieux qui veut que nous devenions meilleurs en approchant des dieux (4) ; il rend hommage à la pureté de son culte simple et élevé (5). Il se montre fort capable de disserter, conformément à l'esprit de son école, sur les propriétés des nombres sacrés (6) et se vante, à ce propos, de s'être appliqué passionnément aux mathématiques (7).

Mais ce n'est pas en eux-mêmes et dans leur patrie que Platon et Pythagore avaient puisé leur sagesse : « Les plus sages des Grecs, Solon, Thalès, Platon, Eudoxe, Pythagore, et, selon quelques-uns, Lycurgue, ont été en Égypte et s'y sont entretenus avec les prêtres (8). » Plutarque avait fait de même. Nous manquons de détails sur son voyage en Égypte ; mais il en parle avec tant de naturel et de simplicité qu'il est impossible de mettre ici sa parole en doute (9) ; et, comme il vit Alexandrie dans l'âge des impressions vives, que son goût du merveilleux et sa curiosité naturelle eurent de quoi s'y contenter, ce déplacement put faire époque dans l'histoire de sa

(1) *Alcibiade*, IV, 193 C.
(2) *De Curiositate*, II, 516 B.
(3) L'auteur des *Opinions des philosophes* (II, 4) paraît déformer la doctrine de Platon pour la rapprocher de celle de Pythagore. Mais il n'est guère possible d'attribuer cet ouvrage à Plutarque.
(4) *De Superstitione*, IX, 169 E.
(5) *Numa*, VIII, 65 BC.
(6) *De* εἰ *apud Delphos*, VII, 387 F sqq.
(7) *Ibid.*, VII : « ...προσεκείμην τοῖς μαθήμασιν ἐμπαθῶς. »
(8) *De Iside et Osiride*, X. Cf. *Lycurgue*, IV, 41 F.
(9) M. Guimet (*op. cit.*) essaie d'établir que Plutarque n'alla jamais en Égypte; mais son argument principal est que Théon, tout désigné pour l'accompagner, ne semble pas avoir fait ce voyage. Cette raison nous paraît manquer de force. Il faudrait des motifs bien décisifs pour contrebalancer une affirmation aussi nette et aussi simple que celle-ci : ἡμᾶς ἥκοντας ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας... (*Symposiaca*, V, 5, 1).

pensée. Il parle d'Isis et d'Osiris comme un homme qui en sait plus long qu'il n'en veut dire (1) ; et il était assez versé dans leur religion pour en remontrer à Cléa, femme cultivée qui, dès l'enfance initiée à leurs mystères, de par la volonté de ses parents, resta fidèle aux dieux paternels, tout en présidant le collège des Thyades (2). Plutarque était en relations suivies avec d'autres isiaques encore ; il suffit de rappeler le nom de Sérapion, à qui le dialogue important sur l'εἰ de Delphes est dédié (3). Enfin, il est hors de doute qu'il avait médité sérieusement le grand ouvrage de Manéthon, conseiller religieux de Ptolémée Soter, et le vrai fondateur de la religion gréco-égyptienne (4).

M. Bazin observe ingénieusement que les stoïciens étaient trop grecs pour Plutarque, toujours entêté d'exotisme (5). En réalité, l'exotisme du prêtre de Delphes ne va pas très loin. S'il vénère Isis, Osiris et Sérapis, dieux qui, depuis longtemps, avaient en Grèce et dans tout l'Empire leur droit de bourgeoisie, nul n'ignore que leur culte avait pris une forte teinte d'hellénisme. Il parle avec mépris des dieux syriens, des Adonis et des Atys (6) ; il ne fera qu'une allusion très brève à Mithra, destiné pourtant, après avoir gagné tant d'âmes, à devenir le Soleil-Roi, devant qui doit pâlir Zeus même (7).

Si donc Plutarque loue la sage réserve des Égyptiens dans les questions religieuses (8), s'il s'efforce consciencieusement de donner un sens acceptable à plus d'un de leurs rites indécents ou ridicules (9), ce qui le pousse alors n'est point une passion inconsidérée pour ce qui vient de loin. Il veut, en toute bonne foi, retrouver, sous les vête-

(1) *De Iside et Osiride*, XXXV, 364 E.
(2) *Id.*, XXXV. — Cléa, prêtresse d'Isis, était Grecque d'origine. Aussi la critique de Louis Ménard (*Étude sur l'origine des livres hermétiques*. Paris, Didier, 1866, p. xx) porte-t-elle à faux : « Son traité [*d'Isis et d'Osiris*] est adressé à une prêtresse égyptienne ; mais, au lieu de lui demander des renseignements, il propose ses propres conjectures.
(3) Le nom de Sérapion venait naturellement de Sérapis. Porté par un *victimaire* attaché sans doute au temple de ce dieu à Rome, il devint le surnom populaire d'un Scipion, qui ressemblait à cet esclave (Valère-Maxime, IX, 14, 3). L'origine de ce nom finit par tomber dans l'oubli ; on le trouve, au quatrième siècle après J.-C., porté par plusieurs évêques égyptiens. Il est vrai que certains auteurs chrétiens se demandaient si Sérapis n'était pas le patriarche Joseph (Cf. Dom Cellier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XVII. Paris, Sorbonne, 1733).
(4) *De Iside et Osiride*, IX, 354 C.
(5) *De Plutarcho Stoicorum adversario*. Nice, Gauthier, 1866.
(6) *Numa*, IV, 62 A ; *Amatorius*, XIII, 756 C.
(7) *De Iside et Osiride*, XLVI, 369 E.
(8) *De Iside et Osiride*, IX, 354 D.
(9) *Ibid.*, *passim*.

ments les plus inattendus, l'idée de l'unité divine. Mais son âme, « profondément religieuse (1) », éprouve quelque répugnance à l'égard des doctrines qui ne s'adressent qu'à l'entendement. Son cœur veut être touché ; son imagination séduite. Il n'attend ni l'un ni l'autre des hommes du Portique. Il est si fort éloigné du tempérament stoïcien qu'il invective contre Chrysippe, mort depuis des siècles, aussi vivement qu'il ferait contre un adversaire présent. Aussi se sert-il des écrits d'Aristote comme d'une machine de guerre contre lui (2) ; mais, quand la polémique n'exige pas cette attitude, il se défie volontiers du Stagyrite. Il lui reproche même d'avoir battu systématiquement en brèche la doctrine de Platon, et cela moins par conviction personnelle que par ardeur de dispute (3).

Platon et les Académiciens, l'école de Pythagore, Manéthon et les exégètes de la légende osirienne, il n'y a pas lieu de chercher ailleurs l'inspiration religieuse de Plutarque, sous cette réserve toutefois que les idées puisées à ces trois sources ont été repensées à l'ombre du sanctuaire pythique, par un fervent adorateur d'Apollon, transformé peu à peu en dieu philosophe. Mais, s'il demande aux opinions leurs garants, il est moins sévère pour les faits, qu'il accueille un peu de toutes mains. La liste des autorités sur lesquelles il se fonde serait longue à dresser et propre à faire impression. Il cite Favorinus, Agathon, Thrasonide, Eudoxe de Cnide, Claudius Rufus, Antistius Labéon, Nigidius, et bien d'autres. Son érudition, par malheur, est souvent de seconde main ; s'il a parfois des originaux à sa disposition, comme les *Mémoires* de Pyrrhus (4) ou de Cicéron (5), il n'en tire pas tout le parti désirable. Il ne comprend pas toujours ses sources et sait rarement choisir entre elles ; d'où certaines contradictions, qu'il ne se met guère en peine de résoudre. Emporté par le goût provincial du bavardage, il n'a jamais le courage de rejeter comme douteuse une anecdote susceptible d'égayer son œuvre. Enfin, Michaélis peut dire sans exagération qu'il est « fort éclectique, inconséquent et sans critique en ce qui concerne ses sources (6) ». Un autre philologue réplique, non sans à-propos : « Si son érudition est empruntée, il y a quelque chose qui est bien à lui : c'est la candeur de son âme (7). » Mais on est en droit de demander davantage à un philosophe, et qui prétend être historien.

(1) L'expression est de W. Müller.
(2) *De Stoicorum Repugnantiis*, XXIV, 1046 B.
(3) *Adversus Colotem*, XIV, 1115 C.
(4) Cf. R. Schubert, *Die Quellen Plutarch's in den Lebensbeschreibungen des Eumenes, Demetrius und Pyrrhus.*
(5) Etabli par Weiszächer (cf. *Revue de philologie*, 1878).
(6) *De ordine vitarum parallelarum Plutarchi.* Berlin, Weber, 1875.
(7) Lallier (*Revue historique*, t. X, pp. 154 sq.).

On sait, par son propre témoignage, qu'il possédait assez mal la langue latine (1). Soit pour cette raison, soit par l'effet d'une sorte de dédain inavoué, de répulsion muette à l'égard des nouveaux maîtres du monde, il ne cite jamais les grands poètes ni les grands philosophes de Rome. Il ne demande aux Latins que des détails d'archéologie, des exemples édifiants et des traits curieux de mœurs. Il raffole de Varron ; mais il ignore le bois de myrtes où fuit Didon, toujours blessée ; et il n'a point entendu Sénèque parler de fraternité. Peut-être un commerce plus intime avec les lettres latines, en le préservant de certaines petitesses, aurait-il rendu plus profond et plus grave ce sentiment de l'humanité qui, chez lui, se perd trop souvent en mièvreries. Peut-être la hauteur de vues et la sûre intelligence des besoins de son temps dont Sénèque avait fait preuve en adaptant le stoïcisme à l'esprit latin, lui eussent-elles fait mieux comprendre ce que devait être une religion universelle. Et, d'autre part, cherchant trop exclusivement son inspiration dans le passé, triomphant trop aisément des contradictions qu'il rencontrait dans un milieu restreint, Plutarque était plus capable de concevoir que de réaliser une grande œuvre. N'y a-t-il pas comme un reproche dans ces lignes de Gebhart : « A Chéronée, en dehors des grandes voies de l'hellénisme, loin du bruit des écoles et des échos venus de Rome, de l'Asie, du monde entier, Plutarque vivait parmi les plus vénérables traditions du mysticisme grec et les plus poignants souvenirs d'un temps plus ancien qu'Homère ? »

(1) *Démosthène*, II, 846 E.

CHAPITRE IV

LA DOCTRINE RELIGIEUSE DE PLUTARQUE, SON DESSEIN GÉNÉRAL

On peut dire que Plutarque a consacré son existence à la propagation de la religion universelle. Propagation, disons-nous, et non création. Car il ne lui paraît pas que la religion universelle soit à fonder : elle existe déjà. Les dieux sont les mêmes pour tous les hommes : ils demandent à tous, sinon les mêmes pratiques extérieures, du moins les mêmes sentiments ; ils veulent être honorés partout sans excès de crainte ni de familiarité.

« Ils ne diffèrent pas suivant les peuples ; ils ne se divisent pas en Barbares et Grecs, ni en dieux du nord et du sud. Mais, comme le soleil, la lune, le ciel, la terre et la mer, communs à tous, reçoivent différents noms suivant les pays, de même la raison qui les organise, et qui est une, la Providence, unique aussi, qui les administre, et les puissances subalternes, reçoivent (en vertu des lois) des honneurs et des titres qui varient avec les nations (1). »

Aussi s'indigne-t-il contre ceux qui veulent faire d'Isis et d'Osiris des divinités spéciales aux Égyptiens : il les revendique énergiquement pour tous les hommes (2). Il insiste complaisamment sur les identifications indiquées déjà par Hérodote, dont il s'abstient par ailleurs d'invoquer l'autorité. Et qu'Isis soit Io, Déméter ou Sémélé, qu'Osiris soit Dionysos ; Zeus, Amoun, et Gabou, Cronos, peut-être les égyptologues y consentiront-ils. Mais d'abord, Plutarque ne paraît pas se douter que la religion égyptienne elle-même était loin d'être une et que le culte des divinités osiriennes était resté longtemps purement local (3). Et surtout, il ne voit pas que, même en confondant Osiris, le mort vivant, avec Dionysos, dieu des courses

(1) *De Iside et Osiride*, LXVII, 377 F-378 A.
(2) *Ibid*, LXVI, 377 C.
(3) Cf. Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Égypte*. Paris, Leroux, 1910.

folles et de l'exaltation joyeuse, ou le chacal Anubis avec Hermès, des différences irréductibles subsistent entre les deux religions. Par exemple, les dieux principaux de l'une n'occupent dans l'autre qu'une place secondaire, et réciproquement. Dionysos, sous le nom d'Osiris, détrône Zeus, qui cesse d'être le maître des dieux et des hommes. En revanche, Nit, dont le rôle avait été presque toujours fort effacé dans la mythologie égyptienne, s'étonne de participer aux honneurs d'Athéna (1).

Cette objection ne paraît pas tourmenter Plutarque, tout au plaisir de retrouver les divinités de son pays sous des noms égyptiens. Égyptiens, les noms mêmes ne le sont que pour les ignorants, car il trouve une étymologie grecque au nom d'Osiris et profite de l'occasion pour nous apprendre que les mots de sa langue transplantés à l'étranger sont innombrables (2). Son syncrétisme est toujours dominé, quoi qu'il en dise, et peut-être quoi qu'il en ait, par le besoin d'affirmer la suprématie de sa race. La religion universelle a sans doute à ses yeux été particulièrement bien connue des Grecs.

Cette religion s'exprime le plus souvent par symboles, et il en résulte quelque obscurité (3). « Autrefois, dit Plutarque, la philosophie naturelle, chez les Grecs et chez les Barbares, était... enveloppée de fables ; c'était une théologie rendue mystérieuse et secrète par des énigmes et des allégories (4). »

Heureusement, les générations se sont transmis certains principes généraux d'une clarté parfaite. On admet universellement, par exemple, une Providence souveraine et une cause effective du mal. « C'est une opinion très ancienne, descendue des théologiens et des législateurs aux poètes et aux philosophes, dont on ne sait à qui faire remonter l'origine, mais qui trouve un crédit solide et inébranlable, attesté non seulement par des paroles et des oracles, mais encore par des sacrifices et des mystères, chez les Barbares comme chez les Grecs (5). »

L'universalité et la continuité sont, comme on voit, les conditions auxquelles Plutarque reconnaît une tradition pour légitime et bien fondée. Il donne sur-le-champ un exemple concret de sa méthode en analysant la doctrine qu'ont professée les différents peuples sur le bon et le mauvais principe. Il commence par celle des Perses et des Chaldéens. Mais, poussé par son empressement à trouver dans

(1) Cf. Sourdille, *Hérodode et la religion de l'Égypte*. Paris, Leroux, 1910.
(2) *De Iside et Osiride*, LXI, 375 E.
(3) « καὶ συμβόλοις χρῶνται, καθιερωμένοις, οἱ μὲν ἀμυδροῖς, οἱ δὲ τρανωτέροις. » (*De Iside et Osiride*, LXVIII, 378 A.)
(4) Περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς Δαιδάλων, *fragm.* (I).
(5) *De Iside et Osiride* XLV, 369 B.

le fonds de ses ancêtres l'équivalent des croyances orientales, il ajoute que les Grecs, « comme tout le monde le sait », attribuent à Zeus olympien tout ce qu'il y a de bon et au dieu d'en bas, Hadès, ce qui est exécrable (1). Ce rapprochement doit être contesté. Sans doute Hadès s'enrichit des pleurs du genre humain (2), et il ignore la pitié (3) ; mais il ne provoque pas lui-même les douleurs dont il reçoit le tribut. Et d'ailleurs Plutarque, à la fin du même traité, n'hésitera pas à le confondre avec Osiris, ce dieu si pur, si saint et si bienfaisant (4). En d'autres endroits, il célébrera sa bonté, sa douceur et sa sagesse (5). Les inconséquences de ce genre, qui dénotent une certaine hésitation dans la méthode, ne manquent pas chez Plutarque.

Payer de quelques contre-sens l'unité religieuse, est-ce trop cher ? Non ; car la diversité apparente des croyances est un prétexte facile dont l'impiété s'empare avec joie pour condamner toute espèce de religion. Or quoi de plus dangereux que l'athéisme ? « Ce n'est pas un moindre mal que la cruauté et l'ambition » ; car « il nous ôte à la fois la joie qui peut venir des dieux et la crainte de leur colère (6) ». « L'ignorance pénible qui aveugle l'athée sur de si grands objets est un grand malheur pour son âme, en qui s'éteint le plus brillant et le plus puissant de ses yeux, l'idée de Dieu (7). » En vain les épicuriens objecteraient-ils que l'athéisme du moins nous délivre de bien des maux, en détruisant dans sa racine la crainte des peines infernales.

Plutarque parle de la superstition avec autant d'indignation persuasive que Lucrèce ; mais il n'a pas de peine à montrer que la superstition elle-même est une impiété, et, somme toute, conduit à l'athéisme (8).

Aspirer à la connaissance des dieux, c'est aspirer à leur bonheur. Les connaître, c'est, dans une certaine mesure, s'identifier avec eux. Plutarque nous expose cette thèse en termes légèrement embrouillés ; mais il est facile d'y reconnaître la doctrine platonicienne, telle, à peu près, qu'elle est exposée dans le *Phèdre*. C'est la contemplation constante de la justice, de la sagesse et de la vraie science (9), dit

(1) *De Iside et Osiride*, XLVIII, 370 C.
(2) *Œdipe-Roi*, 30.
(3) *De εἰ apud Delphos*, XXI, 394 BC.
(4) *De Iside et Osiride*, LXXIV, 382 E.
(5) *De Superstitione*, XIII, 171 D.
(6) *Non posse suaviter vivi...*, XX, 1101 B.
(7) *De Superstitione*, V, 167 AB.
(8) *Ibid.*, X, XII.
(9) « καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην. » (*Phèdre*, 247 D.)

Platon, qui fait de Dieu un être divin (1). Les hommes qui se vouent à la même contemplation deviennent, en quelque sorte, des dieux, ajoute Plutarque (2). Peu d'esprits s'élèveront à ce degré ; mais le commun des êtres éprouve, du moins, le besoin d'une protection surnaturelle ; et les actes les plus solennels de la vie comme les plus communs réclament une consécration que nous ne pouvons leur donner par nous-mêmes. « Comment célébrerons-nous les Phosphories, les fêtes de Bacchus, les préludes du mariage, si l'on ne nous laisse ni les Bacchantes, ni les porte-flambeaux, ni les dieux à qui l'on sacrifie pour le labourage, ni les sauveurs (3) ? »

Cet argument est présenté sous une forme un peu naïve. Il eût été facile de le rendre probant, en partant d'une étude plus approfondie de la nature humaine et en indiquant l'importance des fêtes dans la vie sociale. Mais Plutarque a d'autres raisons à développer. L'épicurien Colotès, dont il réfuta les doctrines, peut-être en une série de leçons publiques (4), paraît s'être fait peu d'illusions sur l'humanité. C'était un *étatiste*, persuadé que le calme et la sécurité dont on peut jouir dans la vie ne proviennent que de la contrainte extérieure des lois et des magistrats. Plutarque s'indigne d'une vue si matérialiste. « Si, dit-il, en supprimant les lois, on nous laisse les principes de Parménide, de Socrate, d'Héraclite et de Platon, il s'en faudra de beaucoup que nous nous dévorions mutuellement et que nous menions la vie des bêtes sauvages ; car nous aurons le mal en horreur et nous honorerons la justice, persuadés que nous avons des dieux et des génies qui contrôlent notre existence (5). » Otons l'idée de la justice divine, la croyance en un dieu rémunérateur et vengeur, et c'est le désordre le plus affreux, l'anarchie pure ; chacun s'abandonne à ses vives.

Il est clair qu'ici la confusion du moral et du social est complète. Ne nous étonnons point de la rencontrer souvent à une époque où le patriotisme réel n'allait guère au delà de limites étroites, où, la vie sociale n'étant qu'une extension de la vie de famille, les vertus privées ne se distinguaient point des vertus publiques. Montesquieu, l'œil toujours fixé sur les cités anciennes, dira plus tard que la vertu civique, exigeant une préférence continuelle de l'intérêt général à l'intérêt privé, donne toutes les vertus particulières ; car elles ne sont que cette préférence (6). Et Brunetière posera cette

(1) « πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστι... πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι. » (*Phèdre*, 249 C.)
(2) *De Iside et Osiride*, II, 351 E.
(3) *Adversus Colotem*, XXII, 1119 E.
(4) *Ibid.*, I, 1107 E.
(5) *Ibid.*, XXX, 1124 DE.
(6) *Esprit des Lois*, IV, 5.

« équation fondamentale » qui nous paraît discutable, mais que Plutarque eût avouée : « Sociologie = morale ; morale = religion ; sociologie = religion (1). »

C'est supprimer bien allégrement l'économie politique et la politique elle-même ; au vingtième siècle, l'omission était sans doute moins excusable...

Uniquement préoccupé du règne de la vertu, ne soupçonnant point qu'il existe un problème de la répartition des richesses, et incapable de concevoir comme possibles, des divergences d'intérêt entre hommes de bonne foi, Plutarque ramène toutes les difficultés sociales à une question de moralité individuelle. Cette moralité n'a pas d'autres gardiens que les dieux ; aussi la législation n'a-t-elle rien de plus important que les institutions religieuses (2). L'expérience des siècles établit qu'un État ne peut subsister sans la croyance aux dieux ; une ville se passerait plutôt de fondements (3). En fait, il n'y a pas de cités athées. La religion est donc naturelle à l'homme, et peut-être aux animaux les plus intelligents. « Juba rapporte que les éléphants prient les dieux sans y avoir été dressés ; ils se purifient dans l'eau de la mer ; et, lorsque le soleil paraît, ils se prosternent devant lui en élevant leur trompe au ciel comme un homme fait de sa main (4). » Ce détail contestable d'histoire naturelle est bien dans la note édifiante, habituelle à Plutarque. Sous les prétextes les plus variés, ce prêtre zélé fait constamment de l'apologétique, à propos et hors de propos.

C'est à Delphes que l'antique religion doit retremper ses forces. Les accents de son oracle, depuis les guerres médiques, n'ont-ils pas retenti dans le monde entier, jusqu'à couvrir toutes les autres voix prophétiques (5) ? Et qu'Apollon soit le soleil ou le père du soleil, toutes les religions solaires de l'Orient, reconnaissant en lui Mithra, le vieil et le jeune Horos, Adonis, Osiris, Atys, ne doivent-elles pas se fondre dans son culte ? Non loin de la source d'où jaillit la science de l'avenir, dans cette ville sans cesse accrue dont les monuments redisent constamment la pérennité du dieu pythien, où philosophes, prophètes et thaumaturges affluent, la tradition peut refleurir. Plutarque rêve d'une immense conciliation, d'une synthèse où

(1) *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1903.
(2) *Adversus Colotem*, XXXI, 1125 D.
(3) *Ibid.*, 1125 E.
(4) *De Sollertia animalium*, XVII, 972 B.
(5) Avant les guerres médiques, l'oracle le plus important était celui des Branchides. Cf. article de My dans la *Revue critique*, 18 avril 1914 ; à propos de Roscher : *Ueber Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von der 5 Zahl.*

toutes les raisons qu'a l'homme de faire le bien et d'honorer Dieu se trouveraient coordonnées. Il n'était point de ville où pareille entreprise dût paraître plus facile qu'à Delphes, cette métropole religieuse de tant de nations. « La réputation de l'oracle d'Apollon... dépassait depuis longtemps les limites du monde grec. Les rois et les peuples de l'Orient depuis de longs siècles l'avaient consulté. Les barrières entre les nationalités et les religions s'étaient singulièrement abaissées. La mêlée et l'on peut dire la confusion des races, des idées, des croyances et des langues, était de plus en plus croissante (1). »

Malheureusement, les longs ouvrages font peur à Plutarque. Il n'a pas la pénétration, ni la profondeur suffisantes pour se placer au centre des difficultés. Et, plutôt que de procéder hardiment à la synthèse nécessaire, il se contente, le plus souvent, d'indiquer comment on pourrait, ou l'on aurait pu la faire. Parfois même il la suppose déjà faite. Doué d'un esprit plus systématique, il eût pu se poser avec quelque apparence de raison en réformateur de la religion grecque (2).

(1) A.-Ed. Chaignet, la Philosophie des oracles, de Porphyre (*Revue de l'histoire des religions*, t. XLI, p. 336).
(2) « Quant à Plutarque, c'est moins un penseur, un novateur, qu'un esprit modéré qui veut mettre tout le monde d'accord en rendant la philosophie timide et la religion à moitié raisonnable. Il n'y a rien chez lui de Porphyre, ni de Julien. » (Renan, *op. cit.*)

CHAPITRE V

L'APOLOGÉTIQUE DE PLUTARQUE

SES ADVERSAIRES

La religion grecque ne s'est point toujours piquée d'être morale. S'il ne fallait tenir en défiance les formules trop générales, on dirait volontiers qu'elle fut d'abord essentiellement une magie. L'homme, entouré de forces qui lui paraissent le plus souvent hostiles, et dont il éprouve l'action continuelle ou temporaire, sans pouvoir les définir, essaie du moins de les nommer. Puis il cherche à se les concilier par divers procédés. Une sage conduite, le respect du bien d'autrui, la modération dans les plaisirs n'apparaissent pas d'abord comme particulièrement propres à cette conciliation. Car on ne voit pas très bien ce que la moralité humaine peut faire au soleil, au vent, au tonnerre, considérés comme des puissances autonomes. Adorer un arbre, cela nous oblige de suspendre, à certains jours, des guirlandes à ses branches. Si la déesse est une source, nous y pourrons verser du lait ou du vin ; mais pourquoi réformer nos mœurs ? En tant qu'interprétation du monde, le polythéisme grec ne pouvait aboutir qu'à des pratiques voisines du fétichisme.

Le culte des morts devait avoir d'autres conséquences. Imiter les héros, c'était la meilleure façon de les honorer. Les ancêtres voulaient être continués, et l'observance de quelques rites ne suffisait point à contenter ces gardiens jaloux de l'honneur de la famille ; mais il fallait que cette famille restât toujours digne de leurs vertus. Une solidarité posthume liait les ancêtres aux descendants ; et l'ombre de Darius, à la voix des vieillards perses, venait déplorer les fautes de son fils.

C'est au culte des morts, il y a lieu de le penser, que la religion grecque emprunta ses premiers éléments de moralité. D'autre part, l'anthropomorphisme, en faisant des forces naturelles autant d'intelligences comparables à la nôtre, empêchait de croire désormais

que les puissances maîtresses du monde fussent indifférentes à notre vie morale. Toutefois, même après cette transformation, il restait difficile de les proposer pour modèles, joint que leurs conflits perpétuels étaient un assez bon exemple d'anarchie.

La philosophie, trouvant les dieux olympiens en possession d'état, les adopta, faute d'en avoir d'autres. Il fut souvent visible qu'elle ne les conservait guère que pour la commodité du langage et de peur de choquer sans nécessité les habitudes prises.

« Démocrite et Épicure, les plus parfaits athées, dit Jules Soury,... n'ont pas nié l'existence des dieux. C'était même une nécessité de leurs dogmes sensualistes de le (*sic*) croire... Cela ne changeait rien à la conception mécanique et foncièrement matérialiste et athée du monde (1). »

Cela ne changeait rien non plus à la morale de Socrate, qui, dans ses grandes lignes, fut celle de Plutarque. Ce sage « décadent », comme dit Nietzsche (2), avait tourné définitivement la philosophie grecque vers la connaissance de l'homme et de ses devoirs. Plus de curiosité désintéressée ; plus d'essai de solution des plus grands problèmes du monde. Un utilitarisme décourageant est à la base de la culture socratique.

« Il enseignait jusqu'où devait porter ses connaissances en chaque matière l'homme réellement instruit (3). » Il voulait que l'on sût juste assez de géométrie pour arpenter un champ ; l'étude du calendrier devait être le dernier mot de l'astronomie. Aller plus loin, c'eût été s'exposer, comme Anaxagore, à la démence.

Mais, si Socrate évitait de la sorte certains conflits, comme celui-là précisément où succomba le maître de Périclès, il ne s'en trouvait pas moins foncièrement en désaccord avec la tradition religieuse quand il parlait de la bonté des dieux pour les hommes, de leur providence attentive, du soin qu'ils prenaient de nous assurer l'existence, le bien-être même et de nous mettre en garde, par leurs oracles, contre tous les périls (4), et quand il leur faisait régler jusqu'au mouvement des astres en vue de notre utilité propre.

Les dieux du polythéisme traditionnel avaient leurs amis, qu'ils disgraciaient assez promptement d'ailleurs, et leurs ennemis qu'ils traitaient avec une rigueur peu conforme à la sérénité philosophique. Contents de régner sur quelques privilégiés, s'ils s'occupaient par-

(1) *Campagne nationaliste*. Paris, Imprimerie de la Cour d'appel, 1902, p. 68.

(2) Cf. J.-B. Séverac, *les Opinions de Nietzsche sur Socrate*. Paris, Cornély, 1906.

(3) *Mémorables*, IV, 7.

(4) *Ibid.*, IV, 3.

fois de la masse, c'était pour laisser indistinctement tomber sur elle biens et maux, et leurs rapports avec le monde qu'ils n'avaient pas créé n'étaient rien moins que définis.

Que les inventions des poètes aient accusé le caractère capricieux de leur souveraineté, cela ne fait aucun doute ; et l'on sait de reste qu'il ne faut point confondre absolument mythologie et théologie. Mais, sur cette théologie, nous ne disposons que de renseignements bien rares et bien pauvres, et rien ne nous permet de supposer qu'elle ait été complètement en contradiction avec les légendes que la poésie nous a transmises.

Sur ces légendes Socrate évite prudemment de se prononcer. Si Phèdre lui demande ce qu'il pense du rapt d'Orithye par Borée, il prend un biais pour répondre : « Si je doutais de ce fait, comme les habiles, je ne serais pas embarrassé ; je dirais que le souffle du vent l'a renversée... » Mais, à ce compte, il faudrait élucider tant d'autres récits merveilleux que la vie n'y suffirait point et qu'on négligerait ainsi la grande étude : c'est de se connaître soi-même. Mieux vaut donc s'abstenir (1).

Plutarque n'a pas fait son profit de la leçon donnée par Socrate à Phèdre. Il n'ose traiter les légendes par prétérition, et préoccupé, comme le dit Volkmann en termes un peu trop modernes, de réconcilier la science et la foi (2), jamais il ne se récusera.

Qu'un fait absurde ou révoltant se présente, il proposera sans sourciller une explication, puis une autre, une autre encore, s'il craint de laisser le lecteur mal satisfait.

Il n'était pas assez perspicace pour soupçonner l'immensité de la besogne qu'il s'apprêtait en prenant la responsabilité de toute une série de croyances, les unes désespérément vagues, les autres d'une précision par trop enfantine, enveloppées de symboles plus brillants que profonds, plus ingénieux que justes et parfois décidément inintelligibles. Il s'attaqua bravement à tous les adversaires de la religion et ne craignit pas de s'appuyer sur l'autorité de Socrate, qu'il eût condamné peut-être s'il eût vécu de son temps et dans Athènes.

Les ennemis naturels de la foi sont les épicuriens, « qui poussent jusqu'à l'impiété la plus audacieuse leur belle philosophie naturelle, comme ils disent (3) ». Les dieux eux-mêmes, inquiets de leur insolence, opèrent des prodiges pour les confondre (4).

Mais à peine s'en rapportent-ils au témoignage de leurs sens ; Cassius, qui est de leur secte, ne voit qu'illusion dans les songes et

(1) *Phèdre*, 229 CD.
(2) *Op. cit.*
(3) *De Defectu oraculorum*, XLV, 434 D.
(4) *Ibid.*, 434 E.

les apparitions prophétiques. Il rassure Brutus, épouvanté d'un spectre, en niant qu'aucune communication se puisse produire entre l'homme et les puissances surnaturelles (1). Mais l'événement, bien entendu, montre qu'il s'est trompé. Leçon perdue ! Les épicuriens font encore des adeptes au temps de Plutarque. Son ami Boéthos, qu'ils ont séduit, n'attribue d'autres causes aux miracles les mieux établis que la fortune et le hasard (2) ; il n'a que raillerie pour les vers de la Sibylle (3), et les faits les plus surprenants ne sont pour lui que coïncidences. C'est encore un épicurien dont les attaques vives et pressées d'abord, puis la retraite inattendue, laissent dans un si grand désarroi les interlocuteurs du dialogue sur les *Délais de la justice divine* (4).

Malgré sa partialité naturelle à l'égard de cette école, Plutarque ne peut s'empêcher de rendre hommage aux vertus privées d'Épicure (5). Sur un point de terminologie particulier, il consent même à le déclarer mieux avisé que Platon (6) ; mais il le tourne aussitôt en ridicule, et lui reproche, avec une assez lourde ironie, sa complaisance à recevoir les flatteries de ses disciples (7).

L'aimable scepticisme d'Épicure, son amour de la vie calme et retirée, son aversion pour l'activité extérieure et singulièrement politique, ne pouvaient être l'affaire d'un homme enclin, comme Plutarque, à tout prendre au sérieux et persuadé que le devoir absolu d'un sage était de veiller à faire balayer les rues ou bien à calculer le prix de revient des briques, si ses concitoyens daignaient l'y juger apte. Comme Socrate, il demande à la philosophie des raisons de vivre, et rien ne lui est plus étranger que l'idée d'une retraite égoïste loin des agitations humaines. C'est pour lui, je pense, une question de caractère et de tempérament, plus encore que de conviction réfléchie.

L'impiété d'Épicure n'avait rien d'agressif, ni de farouche. Mais la félicité des dieux lui paraissait telle, qu'il ne comprenait pas pourquoi ces êtres bienheureux seraient sortis de leur repos pour s'intéresser à nos petitesses. Il leur attribuait une forme humaine ; mais leur substance était composée d'atomes si subtils que l'intelligence les pouvait seule percevoir (8).

(1) *M. Brutus*, XXXVII, 1001 AB.
(2) τὴν τύχην καὶ τὸ αὐτόματον (*De Pythiæ Oraculis*, VIII, 398 B).
(3) *Ibid.*, IX, 398 D.
(4) *Op. cit.*, I, 548 C.
(5) *De Fraterno Amore*, XVI, 487 D.
(6) *Adversus Colotem*, XVI, 1116 D.
(7) *Ibid.*, XVII, 1117 B.
(8) *De Placitis philosophorum*, I, 7, 882 A.

Cette théorie paraît étrange. Mais le principal tort d'Épicure, aux yeux de Plutarque, est de vouloir que tout meure avec nous. Sous prétexte d'ôter aux hommes la crainte des enfers, bonne tout au plus à terrifier quelques naïfs, et dont il s'exagère infiniment les ravages (1), il interdit aux âmes les plus vertueuses de compter sur une vie douce et riante de danses et de jeux dans une lumière pure.

Ses disciples ont encore, si possible, renchéri sur les erreurs du maître. Acharnés à ne reconnaître aucun lien entre l'univers et les dieux, ils croient que les différents mondes ont été créés et se gouvernent par le hasard (2). Les preuves les plus convaincantes de la Providence ne les satisfont point ; ils ne veulent même pas voir que les dieux prennent soin des hommes en leur indiquant, par des oracles, le moyen de redresser leurs affaires ou d'éviter les maux qui les menacent ; ils raillent le rythme incertain des vers d'Apollon et la lourdeur de sa prose (3).

On pourrait s'attendre que l'école rivale fût traitée de façon plus bienveillante. Il n'en est rien. Toute la valeur du stoïcisme est dans les apparences ; on y entre par mode et sans conviction profonde, comme dans la secte épicurienne. « On peut voir bien des gens, même parmi ceux qui se disent philosophes, prendre le parti d'Épicure ou du Portique, non par choix ni par jugement, mais pour entrer dans les vues de leurs parents ou de leurs amis (4). » J'entends bien les stoïciens pousser les hauts cris en accusant Épicure, à juste titre, de jeter le trouble dans la théologie (5). Mais que dire de la confusion où, malgré leur jactance, ils tombent eux-mêmes ? Peut-être Plutarque invectiva-t-il contre eux avec une âpreté plus blessante, avec plus d'insistance encore, qu'il ne faisait contre les épicuriens. C'est une loi des polémiques, je pense, qu'entre écoles voisines, elles sont particulièrement violentes. Plus nombreux sont les points de contact, plus chacune se croit tenue de marquer son individualité propre en insistant sur ce qui la sépare de l'autre.

Plutarque ne pouvait évidemment méconnaître l'élévation de la morale stoïcienne, mais l'héroïsme à jet continu ne lui paraissait ni possible ni, somme toute, désirable. Pousser une doctrine à ses extrêmes conséquences, prétendre l'appliquer avec une logique inflexible en toute occasion, cette attitude lui arrachait un sourire. En dépit d'une confusion, fréquente dans le langage courant, les héros de Plutarque n'ont rien de la raideur des sages du Portique.

(1) *Non posse suaviter vivi...*, XXVIII, 1105 B.
(2) *De Defectu oraculorum*, XIX, 420 B.
(3) *De Pythiæ Oraculis*, V, 396 C.
(4) *De Vitioso Pudore*, VIII, 532 B.
(5) *Adversus Stoicos*, XXXII, 1075 E.

Périclès, Philopœmen, Cimon sont d'abord et surtout des héros très humains, sociables, enjoués, qui soupent gaiement avec leurs amis, comme a dit à peu près Pascal.

L'accusation d'inconséquence résume presque tous les griefs de Plutarque contre les stoïciens. Pas plus que les épicuriens, ils ne se soucient de mettre d'accord leurs principes et leurs actes.

Ils approuvent Zénon d'avoir interdit de bâtir des temples, forcément indignes de la divinité, comme étant l'œuvre de vils artisans ; mais ils ne laissent point de monter à l'Acropole, de se prosterner devant les statues, d'embrasser les autels, voire de se faire initier (1). Il y a là, de la part de Plutarque, un de ces arguments personnels qui ne valent exactement rien ; car d'illustres exemples avaient établi le danger de ne point se conformer à la loi dont il nous inculque lui-même sur tous les tons le caractère primordial, celle qui contraignait les citoyens d'honorer les dieux suivant les usages de l'État.

Mais que de contradictions dans leur pensée même ! Ils ne veulent pas que les dieux soient mortels, ni davantage immortels (2). Ils les supposent bienfaisants, mais, en même temps, ils refusent d'admettre que l'abondance, la santé, qui proviennent d'eux, soient des biens réels (3). Ils les rendent même directement responsables des fléaux qui désolent parfois l'humanité (4). Ils osent enfin proclamer que la sagesse et la vertu d'un simple mortel peuvent égaler celles de Zeus lui-même (5). Ainsi se laissent-ils entraîner à mille opinions plus perverses et plus fausses que celle des athées déclarés (6). Acharnés à détruire de fond en comble les traditions établies, ils n'ont laissé entière et sans altération aucune notion religieuse (7).

Plutarque a visiblement considéré les épicuriens et les stoïciens comme ses adversaires les plus dangereux. L'une et l'autre école se suffisait à elle-même, faisait peu de cas des légendes, soit qu'elle les niât absolument, soit qu'elle en donnât une interprétation purement naturaliste (8) ; l'une et l'autre offrait à ses sectateurs une position

(1) *De Stoicorum Repugnantiis*, VI, 1034 B.
(2) *Adversus Stoicos*, XXXI, 1075 C.
(3) *Ibid.*, XXXII, 1075 E.
(4) *De Stoicorum Repugnantiis*, XXXIII, 1049 B.
(5) *Adversus Stoicos*, XXXIII, 1076 A.
(6) *Ibid.*, XXXI, 1075 A.
(7) *Ibid.*, 1075 D.
(8) Sérapion, l'ami de Plutarque, donne un exemple de la méthode stoïcienne en interprétant dans le sens naturaliste la pensée de l'auteur d'un *ex-voto* récemment offert au temple de Delphes (*De Pythiæ Oraculis*, XII, 400 AB).

intellectuelle acceptable et l'espoir de la paix de l'âme. Toutes deux enfin étaient solidement organisées et jouissaient d'un grand crédit.

Les athées proprement dits, dont le nom seul faisait horreur, étaient moins inquiétants. Plutarque ne cite guère Théodore de Cyrène, Diagoras de Mélos et Hippon que pour les mettre au-dessus de Chrysippe et de Cléanthe, dont l'impiété, mieux couverte, est plus scandaleuse au fond (1). Il craint davantage Evhémère, qu'il accable d'épithètes plutôt que d'arguments (2). Il laisse enfin percer quelquefois une défiance plus ou moins avouée à l'égard d'Anaxagore et d'Euripide, trop grands raisonneurs pour son goût.

On peut grouper sous deux chefs principaux les objections auxquelles il s'est arrêté. Les unes s'appliquent à l'idée religieuse elle-même , les autres ne valent que pour la religion grecque. Il ne les a point séparées dans la réfutation; mais, pour la clarté de l'exposition, nous sommes obligés de distinguer nettement les deux catégories.

(1) *Adversus Stoicos*, XXXI, 1075 A.
(2) *De Iside et Osiride*, XXIII, 360 A.

CHAPITRE VI

L'APOLOGÉTIQUE DE PLUTARQUE. LES OBJECTIONS A L'IDÉE RELIGIEUSE

L'objection la plus pressante qui, de tout temps, ait pu s'élever contre l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un être suprême et parfait, auteur et conservateur du monde, est celle du mal. Il n'apparaît que trop, à coup sûr, que nous vivons dans un monde imparfait, où nous sommes soumis à mille contraintes diverses. Bien des circonstances nous y rendent difficile l'exercice de la vertu, que l'on nous recommande comme le seul bien solide ; et souvent nos efforts ne sont pas récompensés : tout succède au criminel, et l'honnête homme meurt désespéré. Parfois, une sombre manie s'empare des humains, qui s'entretuent. A peine ont-ils donné quelque relâche à leur fureur fratricide, et déjà des fléaux inévitables, peste, famine, tremblements de terre, inondations, leur rappellent qu'ils ne sont aucunement les maîtres de leurs destinées.

Considérant l'imperfection du monde matériel, Héraclite ne pouvait croire qu'il fût l'œuvre d'un dieu ; mais comment l'attribuer à l'activité de l'homme (1) ? Les épicuriens traitaient de fables tous les récits relatifs à la création (2). Quant aux stoïciens, sans y entendre malice, persuadés qu'il est des maux nécessaires, ils en faisaient remonter l'origine aux dieux mêmes (3). Chrysippe, par exemple, admettait, sur la foi d'Euripide, que Zeus suscitait des guerres quand la population des États menaçait de trop s'accroître (4). Même les fautes des hommes, que la divinité punissait, rentraient dans l'économie générale du monde ; la souveraine puis-

(1) *De animæ procreatione*, V, 1014 A.
(2) *De Defectu Oraculorum*, XIX, 420 B.
(3) *Adversus Stoicos*, XXXIV, 1076 C.
(4) *De Stoicorum Repugnantiis*, XXXII, 1049 B.

sance en était donc responsable (1). Beaucoup d'expressions passées dans le langage courant, beaucoup de passages de ces poètes qui étaient les vrais instituteurs de la race, attestent la diffusion de ce fatalisme théologique.

Plutarque en vit clairement les dangers. « Un Zeus comme celui de Chrysippe, dit-il, est blâmable, soit qu'il ait créé le vice inutilement, soit que, l'ayant créé pour une fin utile, il le punisse (2). » Il comprend aussi que, malgré les opinions discordantes de certaines peuplades (3) et les superstitions mises en crédit par la poésie, la seule définition de Dieu qui puisse trouver un écho dans toutes les âmes est celle d'Antipater de Tarse : « Je crois que Dieu est un être bienheureux, incorruptible, et bienfaisant pour les hommes (4). » Plutarque est profondément convaincu de cette bienveillance, de cette Providence, dont Socrate énumérait les preuves avec tant d'enthousiasme (5). Il ne maintient pas de façon moins énergique la liberté humaine.

Cette liberté peut expliquer bien des accidents fâcheux de la vie morale ; mais elle n'a rien à voir avec l'imperfection du monde physique. En outre, si l'homme était réellement et essentiellement bon, il est clair qu'il ne profiterait point de sa liberté pour faire le mal. Il faut donc concilier la bonté divine avec l'existence de cet être imparfait, jouet de toutes les passions, qui prétend être sorti de Dieu.

Plutarque songe à recourir au dualisme. « Nous voyons, par diverses preuves, dit-il, que l'âme n'est pas complètement l'œuvre de Dieu, mais qu'ayant innée en elle sa part de mal, elle a été organisée par lui (6). » Voilà comme il s'exprime dans le commentaire où il prétend expliquer le *Timée* de Platon. Mais le contact prolongé d'un esprit aussi puissant l'intimide ; et cet embarras communique à son style quelque obscurité. Dans le traité d'*Isis et d'Osiris*, il parle en son propre nom, de façon beaucoup plus claire, et en indiquant toutes ses autorités : « Il n'est pas possible qu'il y ait quelque

(1) *De Stoicorum Repugnantiis*, XXXV, 1051 A.
(2) *Ibid.*, XXXVI.
(3) Les Syriens et les Juifs, par exemple, qui, d'après lui, ne croient pas à la bonté divine (*De Stoicorum Repugnantiis*, XXXVIII, 1051 E).
(4) *Ibid.*, 1051 F.
(5) *Mémorables*, IV, 3.
(6) Sur les sources dont s'est servi Plutarque pour exposer et réfuter certaines théories de Chrysippe, cf. D'Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*. Leipzig, Teubner, 1905, t. I, pp. x-xv. L'auteur allègue des raisons assez spécieuses pour établir que Plutarque a surtout utilisé des écrits antérieurs dus à des adversaires du stoïcisme.
(7) *De animæ procreatione*, XXVIII, 1027 A.

chose de mauvais si Dieu est l'auteur de tout, ni de bon, s'il est l'auteur de rien (1). » Il ne peut donc admettre, avec les stoïciens, une Providence unique ; il n'imagine pas, comme Homère, un Zeus occupé constamment à puiser dans l'un ou l'autre tonneau : « Provenant de deux principes contraires, de deux forces opposées, la vie est mêlée. Le monde, aussi ; non pas peut-être l'univers, mais du moins ce monde sublunaire que nous habitons ; il est inégal, bigarré, sujet à toutes les révolutions (2). »

Les peuples les plus sages ont fait de ce dualisme le fondement de leurs doctrines ; mais avec une nuance importante. Les uns mettent sur le même pied les deux puissances rivales ; les autres, refusant de diviniser le mauvais principe, l'appellent démon, et réservent au bon principe le titre de dieu. Plutarque, — et nous aurons à y revenir, — penche pour ce dernier parti (3).

Il appelle en témoignage d'abord ses chers Égyptiens, pour qui le bien c'est Osiris, et le mal, le désordre, l'anarchie, Typhon ou plutôt Set. Puis ce sont les Perses avec Oromaze et Ahrimane ; mais ceux-là reconnaissent une puissance intermédiaire, Mithra, détail que Plutarque n'apprécia point à sa valeur (4). Ce sont encore les Chaldéens (5). Nous avons déjà vu que la passion des rapprochements l'amenait à poser en antagonistes Zeus olympien et Hadès (6). En réalité, l'Hadès grec, rigide observateur de lois qu'il n'a point faites, respecte Zeus et n'entre jamais en conflit avec lui. Plutarque lui-même, nous le savons, loue sa douceur et son humanité (7).

Continuant d'abonder dans son propre sens, il entasse les confusions et les interprétations forcées pour établir que tous les grands philosophes ont professé le dualisme, cher aux religions exotiques. Héraclite, par exemple, appelle la guerre « mère, reine et souveraine de tout (8) ». Soit, mais on peut en conclure simplement que le philosophe d'Ephèse place à la base de la vie le mouvement, qui est l'action, et, par conséquent, la lutte. Un conflit suppose des forces en présence ; d'accord. Mais la formule d'Héraclite ne nous apprend rien sur le nombre, la nature et le rapport de ces forces. Plutarque veut aussi que, pour Anaxagore, l'intelligence soit le bon principe, et le mauvais, l'infini. Mais le chaos où l'intelligence mit

(1) *De Iside et Osiride*, XLV, 369 A.
(2) *Ibid.*, 369 C.
(3) Il se demande si Hadès ne serait pas un démon. (*De occulte vivendo*, VI, 1130 A.)
(4) *De Iside et Osiride*, XLVI, 369 E.
(5) *Ibid.*, XLVIII, 370 C.
(6) *Ibid.*
(7) Cf. *supra*.
(8) *De Iside et Osiride*, XLVIII, 370 D.

l'ordre, était-ce autre chose qu'une matière informe et plastique, susceptible d'un bon et d'un mauvais usage, mais qui n'était, par elle-même, ni bonne ni mauvaise (1) ?

Le témoignage le plus décisif est celui de Platon : « Comme, en maints endroits, il tourne et voile sa doctrine, il appelle les principes contraires « le même » et « le différent ». Mais, dans les *Lois*, déjà plus vieux, il ne parle plus par énigmes ni par symboles. Il dit en propres termes que le monde n'est pas mû par une seule âme, mais en a plusieurs dont le nombre, en tout cas, n'est pas inférieur à deux. L'une est bienfaisante ; l'autre, opposée à la première, est aussi l'auteur de tout ce qui lui est opposé (2). »

Plutarque ne paraît pas donner à la pensée de Platon sa portée exacte. L'Athénien des *Lois* parle bien, au livre X, de deux âmes, l'une bonne et l'autre mauvaise, qui auraient concouru toutes deux à la formation du monde (3) ; mais il déclare ensuite que le dieu organisateur a tout mis en œuvre pour que le bien l'emportât sur le mal (4). En outre, certaines expressions du livre XII ne concordent plus du tout avec cette conception de deux âmes du monde agissant en sens inverse (5). Le principe de l'unité divine est toujours sauvegardé. Si la matière n'est pas l'œuvre de Dieu, c'est par lui seul qu'elle prend sa forme, et il serait absurde de la poser comme son antagoniste. Si donc le dualisme suppose la coexistence de deux éléments rivaux, égaux ou comparables en puissance, Platon n'est pas dualiste.

Plutarque le paraît davantage. M. Gréard s'est plaint qu'on accusât son auteur d'admettre « le principe du dualisme manichéen (6) ». D'après lui, l'interprète du mythe osirien, jaloux d'en épuiser les explications, donne celle-là parmi toutes les autres, sans prendre parti. Mais les termes mêmes dont Plutarque se sert, la gravité de son exposition, la longueur de l'énumération qu'il fait des peuples et des écrivains dualistes, ne nous permettent pas d'adopter cette manière de voir. Il est clair, d'autre part, que l'auteur d'*Isis et d'Osiris* ne s'en est pas tenu constamment à la théorie « mazdéenne (7) ». Qu'y pouvons-nous ? Il est difficile d'exiger d'un écrivain aussi fécond qu'il ne se contredise jamais ; et Plutarque, dont

(1) Cf. J. Chevalier, *la Notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*. Paris, Alcan, 1915, pp. 186-187.
(2) *De Iside et Osiride*, XLVIII, 370 E.
(3) *Lois*, X, 896 E.
(4) *Ibid.*, X, 904 E.
(5) *Ibid.*, XII, 966 E, 967 B.
(6) Gréard, *op. cit.*, p. 263.
(7) Guimet, *op. cit.*

La Bruyère eût dit qu'il était moins « un sage » que « d'après un sage », ne manquait pas de subir, d'un traité à l'autre, l'influence de ses lectures et de ses études du moment.

L'adoption temporaire du système dualiste ne saurait guère avoir d'autre portée, chez notre écrivain, que celle d'un expédient commode pour rendre raison de bien des lacunes. Un moment séduit, il a bien compris, à la réflexion, les fâcheuses conséquences morales dont est susceptible cette opinion. S'il y a deux dieux égaux en présence et toujours en conflit, rien ne nous garantit qu'un jour ou l'autre le mauvais ne l'emportera pas sur le bon. L'intérêt n'est donc pas forcément d'accord avec la morale, pour nous engager à prendre parti contre Ahrimane en toutes circonstances. Aussi Plutarque ne s'avise-t-il pas de recourir au dualisme pour expliquer l'impunité relative des méchants. C'eût été pourtant le moyen de justifier Zeus, en proclamant que le mauvais principe, dieu ou démon, reconnaît les siens et les protège. Mais quel découragement pour les gens de bien ! Plutarque veut le leur épargner ; et, dans un de ses plus beaux dialogues, il explique *les Délais de la justice divine*.

Par l'habile conduite du développement, l'heureux choix des exemples, l'élévation de la morale et la variété des arguments, cet ouvrage est probablement son chef-d'œuvre. D'une construction plus rigoureuse que d'habitude, il n'est point déparé par ces digressions qui, trop souvent ailleurs, montrent l'auteur fatigué de traiter un sujet trop aride et désireux de s'en délasser. C'est qu'ici Plutarque est à son aise. Il n'a point à disserter sur l'origine du monde ou la nature divine, à se débattre parmi tant de doctrines ésotériques, souvent inintelligibles et parfois contradictoires. Sa foi dans la bonté des dieux, aussi profonde que celle d'un Socrate ou d'un Platon, le guide et l'inspire heureusement.

Ce dialogue, dans l'état où il nous est parvenu, s'ouvre par la brusque sortie d'un épicurien, qui laisse Plutarque et ses amis interdits et comme accablés de la fréquence et de la vivacité de ses invectives contre la Providence. La lenteur des dieux à punir le crime est l'argument qui les a le plus frappés. Patroclès et Olympicos l'exposent nettement, sans l'affaiblir ; et Plutarque, désireux de les réconforter, entre assez rapidement dans le vif du sujet.

Il est vrai que l'impunité prolongée de certains criminels nous porte souvent à murmurer ; et les poètes, ces discoureurs incorrigibles, ne se font point faute d'en dénoncer le scandale (1). On pourrait répondre, et Plutarque répond en effet, que Dieu, suivant la doctrine des académiciens, est un être inintelligible, et que si les

(1) *De sera num. vind.*, II, 548 D.

lois humaines, en raison de leur antiquité, nous étonnent parfois par telle ou telle disposition étrange, *a fortiori* serait-ce le fait d'une présomption insupportable que de prétendre discerner exactement les motifs d'un jugement divin. Mais ce ne sont là que des échappatoires ; elles pourraient servir en n'importe quelle circonstance, et Plutarque refuse de s'en tenir là (1).

Rien n'est jamais absolument clair dans le monde ; essayons pourtant de porter sur ce sujet le plus de lumière possible. On nous dit qu'une punition différée trop longtemps n'a plus de résultat pratique. Il est vrai qu'elle laisse au coupable le temps d'aggraver ses fautes ; mais elle lui laisse aussi le temps de s'amender. Plutarque verrait assez volontiers dans le vice une maladie, comme Platon. Dieu, qui en est le médecin, accorde au malade un délai, dont il pourra profiter pour guérir. Une âme est rarement perdue sans remède. Souvent les natures violentes et passionnées se portent au bien avec autant d'ardeur qu'elles en mettaient à poursuivre leurs plaisirs malsains. « L'homme ignorant en matière d'agriculture ne s'attacherait pas à une contrée pleine de broussailles et d'herbes sauvages, humide, fangeuse, envahie par les bêtes ; mais celui qui sait discerner sainement ces caractères y verra l'indice de la vigueur et de la fertilité du sol. Ainsi les grandes âmes produisent d'abord bien des fruits étranges et sans valeur. Ne pouvant supporter ce qu'ils ont d'amer et de piquant, nous croyons qu'il faut sur l'heure tout retrancher et tout mutiler. Mais le juge qui nous est supérieur, reconnaissant l'excellence et la noblesse de ces âmes, attend que, de concert avec la sagesse et la vertu, l'âge et le temps leur fassent rendre les fruits qui leur sont propres (2). »

Cette morale, qui, à la suite de Platon, reconnaît la légitimité des passions, est plus large, plus humaine et plus clairvoyante que celle d'un indiscret stoïcien. Essentiellement classique, elle aura l'une de ses meilleures applications dans l'oraison funèbre où Bossuet s'émerveillera de la « nouvelle vivacité » d'Anne de Gonzague (3). Gélon et Hiéron, prétendants criminels et princes excellents, ne rappellent pas mal l'Auguste de Corneille. Leur exemple, comme celui des Miltiade, des Cimon, des Thémistocle, dont les débuts furent moins heureux que la fin, montrent de quels biens on priverait l'État en sévissant trop tôt contre des hommes qui n'ont pas encore donné leur mesure.

Il serait exagéré, pourtant, d'attribuer à tous les criminels une

(1) *De sera num. vind.*, V, 550 C.
(2) *Ibid.*, VI, 552 C.
(3) Bossuet se plait, dans cet ouvrage, à montrer son héroïne tournant au service de Dieu la même passion qu'elle apportait aux jeux du monde.

âme héroïque. On en cite d'incorrigibles, qui ne firent jamais que le mal. Tel le tyran Phalaris ; tel, chez les Romains, Marius (1). C'est qu'alors Dieu veut se servir d'eux comme de bourreaux pour punir d'autres méchants. Parfois un peuple tout entier a besoin d'expier ses crimes ; Dieu l'abandonne aux tyrans et attend que la leçon porte (2). On voit ici poindre la théorie des fléaux de Dieu. Sauf erreur, elle n'avait pas encore été si clairement énoncée dans l'antiquité grecque ; et une infiltration hébraïque n'est pas absolument impossible ici. Il n'est pas rare, d'autre part, qu'un châtiment soit différé pour être plus opportun. C'est le cas de cet assassin, que la statue de sa victime écrasa dans sa chute. Plutarque rappelle encore, en termes émouvants, la mort de Bessos le parricide, qui, pris tout à coup de folie, se dénonça lui-même en tuant les hirondelles dont le chant lui parut un rappel de son crime (3).

Ainsi la justice divine se soucie moins de réprimer immédiatement l'injustice que de lui permettre un retour sur elle-même, et d'instruire l'innocence. En remettant parfois le châtiment des coupables, elle nous prescrit de ne point céder à la colère. Si, toute parfaite qu'elle est, elle semble avoir peur de condamner inconsidérément, quelle leçon pour nous, qu'une impétuosité naturelle pousse à rendre sur-le-champ coup pour coup (4) ! Elle sait aussi que, dans la ruine d'un criminel, des innocents risquent d'être enveloppés, ses enfants, par exemple. Les épargner, c'est leur permettre de racheter plus tard le crime paternel par leurs belles actions. Périclès était né d'une maison maudite ; Pompée fut le fils d'un homme justement décrié par le peuple (5). D'une racine odieuse peut sortir un bon fruit.

Mais l'un des amis de Plutarque objecte que la divinité ne s'inspire pas toujours de ces scrupules délicats. Trop souvent il semble, au contraire, suivant le mot d'Euripide, qu'elle fasse expier aux enfants la faute des pères (6). Apollon lui-même poursuit la vengeance de ses injures sur la postérité la plus lointaine en inondant la ville de Phénée parce qu'elle a recélé, mille ans auparavant, le trépied de Delphes, enlevé par Hercule (7). Et les Locriens ont été

(1) Plutarque n'aimait pas ce grand homme. Ailleurs, il déclare ingénument que son ambition funeste et son avidité furent le résultat de son mépris des bonnes lectures, et singulièrement des lettres grecques (*Marius*, II, 406 F).
(2) *De sera num. vind.*, VII, 552 F.
(3) *Ibid.*, VIII, 553 E.
(4) *Ibid.*, V, 550 E.
(5) *Ibid.*, VII, 553 B.
(6) *Ibid.*, XII, 556 E.
(7) Sur l'esprit vindicatif d'Apollon, cf. *De Defectu oraculorum*, VII, 413 C.

contraints, pendant des siècles, d'envoyer à Troie de jeunes vierges, qui, « pieds nus, en simples tuniques et comme des esclaves, devaient balayer le temple d'Athèna », profané par Ajax, fils d'Oïlée (1).

Ces deux exemples sont embarrassants, encore qu'il y ait des réserves à faire sur le second. Car certains érudits de notre temps seraient enclins à considérer plutôt comme un privilège que comme une peine la condition faite aux jeunes Locriennes. Euripide voyait-il rien d'humiliant pour le jeune Ion à remplir des fonctions serviles chez Loxias ?

Mais Plutarque, comme il lui arrive assez souvent, ne reprend point, dans sa réponse, les faits mêmes qu'on lui opposait. Et, comme il n'a guère le courage de se priver d'un argument, il donne des raisons de valeur fort inégale. Il commence par remarquer que, si l'on honore les descendants des gens de bien, l'on est fondé, par un parallélisme assez naturel, à faire subir le traitement inverse aux descendants des méchants (2). Il en donne plusieurs exemples tirés de la commune pratique de la société. Mais il s'agit précisément de savoir si la justice des dieux ne doit pas être plus parfaite que celle des hommes ; et ces exemples ne valent donc rien.

Il s'élève alors à la métaphysique et déclare que la diffusion des maux dans le temps n'est pas plus étonnante que leur propagation dans l'espace (3). Les différentes générations sont solidaires. Une ville, dont la population se renouvelle à intervalles si rapprochés, change-t-elle pour cela de nom et de caractère ? N'est-elle pas toujours la même (4) ? Or le juge et le législateur, qui font office de médecin, doivent se proposer la guérison du corps social. Cette inquiétante comparaison amène Plutarque à déclarer que, pour le bien du corps, il ne faut pas hésiter à sacrifier un membre. C'est ainsi que les généraux maintiennent leurs troupes dans le devoir par la décimation, et que la punition d'un seul écolier sert d'avertissement à tous ses camarades. Plutarque tombe évidemment ici dans la confusion de l'utile et de l'honnête. Aucun des théoriciens qui ont assimilé la cité, la nation, à un organisme vivant n'a pu s'y soustraire. Ils ont abouti tous à des conclusions d'une rigueur extrême. Dupe de sa métaphore, Plutarque en arrive, à la suite de

(1) Cet usage subsistait encore au troisième siècle avant notre ère, comme l'atteste une inscription en langue ionienne, trouvée à Vitrinitza, près de l'ancienne Phryscos, et publiée par le journal athénien Καιροί, le 1er décembre 1896. Elle paraît se placer de 275 à 240 avant J.-C. Cf. A. Wilhelm, *Jahreshefte des Œsterreichischen Archæologischen Instituts in Wien*, vol. XIV, 1911.

(2) *De sera num. vind.*, XIII, 558 E.

(3) *Ibid.*, XIV, 558 E.

(4) *Ibid.*, XV, 559 E.

Platon, à nier complètement les droits de l'individu, parce que l'individu ne lui paraît avoir de valeur qu'en fonction du corps dont il fait partie (1).

Il revient donc à la loi de l'hérédité, qui prend une forme bien plus inflexible chez lui que chez les tragiques. Mais, se sentant, malgré tout, sur un terrain peu solide, il invoque encore l'ignorance humaine. Nous ne savons rien. Et, dès lors, si la divinité punit le fils d'un scélérat, pourquoi ne pas supposer qu'elle lui reproche une conformité secrète avec son père, dont les effets, sans cette précaution, auraient pu paraître au dehors (2) ? C'est déjà la morale du conte oriental, repris assez gauchement par Voltaire, où l'on voit un ange tuer un jeune homme pour lui épargner un parricide (3).

Soyons donc persuadés que la Providence a tout fait pour le mieux, et ne nous étonnons pas plus de voir frapper les enfants des criminels, c'est-à-dire leurs images vivantes, que nous ne sommes scandalisés si le peuple abat la statue d'un tyran, son image muette et irresponsable (4). En tout cas, soyons conséquents avec nous-mêmes, et, si nous reprochons à la divinité de prévenir parfois le crime, ne l'accusons point, par ailleurs, d'être trop lente à punir (5). Nous sommes en vérité bien naïfs, puisque la notion du châtiment est inséparable pour nous de tout un appareil de fouets, de chaînes et de chevalets (6). En réalité, la peine du criminel commence dans l'instant même de sa faute. S'il paraît d'abord l'éviter, ne disons point qu'elle va plus lentement, mais qu'elle dure davantage. « Le méchant est enfermé dans la vie comme dans un cachot sans issue, d'où il ne peut s'échapper ; il se donne cependant du bon temps, fait des affaires, des cadeaux, s'amuse ; ainsi l'on voit des condamnés jouer aux dés ou bien aux osselets pendant que la corde est suspendue sur leur tête (7). » Dans ces lignes émouvantes, on sent déjà l'accent de Pascal (8).

(1) *De sera num. vind.*, XVI, 559 E.

(2) *Ibid.*, XIX, XX, 561 F, 562 A.

(3) Cf. Gaston Paris, *la Poésie du moyen âge*. 4e édition, Paris, Hachette, 1899, t. I, pp. 151-188.

(4) *De sera num. vind.*, XVI, 559 D.

(5) *Ibid.*, XXI, 562 DE.

(6) Charles Péguy, dans Clio (*Grande Revue*, novembre 1917) remarque avec raison que Victor Hugo ne s'élève guère au-dessus de cette confusion enfantine : pour lui, tous les criminels sont des forçats.

(7) « Qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à la mort... Un homme dans un cachot, ne sachant si son arrêt est donné, n'ayant plus qu'une heure pour l'apprendre... Il est contre nature qu'il emploie cette heure-là, non à s'informer si l'arrêt est donné, mais à jouer au piquet. » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, section III, §§ 199-200.)

(8) *Op. cit.*, IX, 554 D.

Malheureusement Plutarque ne persévère pas longtemps dans cette note sobre et pathétique. Nous attendions une analyse serrée du remords et des troubles d'une mauvaise conscience. Il y supplée par des anecdotes plus merveilleuses encore qu'effrayantes. « Les visions de la nuit, dit-il, les fantômes du jour, les oracles, les coups de tonnerre, et tout ce qui passe pour émaner des dieux, suscitent des tempêtes et des colères dans les âmes ainsi disposées (1). » Il nous conte alors le songe terrible du tyran Apollodore, qui se voit écorché vif et mis à bouillir dans un chaudron, d'où sort la voix de son cœur, qui se vante d'être cause d'une si pénible aventure. C'est Hipparque aspergé de sang par Aphrodite. C'est Ptolémée-Céraunos et c'est Pausanias.

Encore ces manifestations surnaturelles ne sont-elles qu'un prélude, celui d'une autre existence où justice pleine et entière sera faite. « C'est un seul et même raisonnement qui établit à la fois la Providence divine et la survivance de l'âme humaine ; il n'est pas possible de laisser subsister l'un de ces principes en détruisant l'autre (2). » Mais Plutarque ne prouve ici l'immortalité de l'âme qu'en courant, et il importe de compléter ce qu'il en dit par d'autres passages de son œuvre.

« Tu me parais, lui a dit simplement Olympicos, partir d'une hypothèse bien grave, la persistance de l'âme (3). » Les épicuriens sont moins réservés et nient absolument l'immortalité. Leur maître veut que l'âme se dissolve « en vide et en atomes (4) ». Après la mort, elle cesse d'être, et cela pour toute la suite des siècles (5). On sait assez qu'Épicure prétend ainsi délivrer ses semblables de la crainte des supplices infernaux. C'est là méconnaître l'instinct le plus vivace et le plus profond de l'humanité ; car « ce que craint précisément la nature, c'est que l'âme se résolve en une substance dépourvue de raison et de sensibilité (6) ». Tout le monde, ou peu s'en faut, se laisserait volontiers mordre par Cerbère, ou s'efforcerait de remplir le tonneau de Danaïdes, à la seule condition de ne point mourir tout entier. Il s'en faut d'ailleurs de beaucoup que la plupart d'entre nous prennent au sérieux ces récits de bonnes femmes. Nous espérons presque tous jouir, dans l'autre vie, de la conversation de nos proches et de nos amis. Il suffit d'assez peu de chose, d'une purification, d'une initiation, pour aspirer au bonheur éternel. En échange,

(1) *De sera num vind*, X, 555 A.
(2) *Ibid.*, XVIII, 560 F.
(3) *Ibid.*, XVII, 560 A.
(4) *Non posse suaviter vivi...*, XXVII, 1105 A.
(5) *Ibid.*, XXX, 1106 E.
(6) *Ibid.*, XXVII, 1105 A.

que nous offrent les épicuriens ? L'insensibilité complète, le néant. Ils veulent bien nous avertir que nous ne souffrirons pas plus après notre mort qu'avant notre naissance. Mais, si cette insensibilité n'est pas un mal, elle est moins encore un bien, et l'idée même en est dès maintenant une torture. « Elle n'afflige pas ceux qui n'existent plus, mais ceux qui existent ; car elle leur fait tort en les réduisant à ne plus être (1). »

La doctrine d'Épicure, loin d'alléger nos soucis, les redouble donc. Malheureux, elle nous ôte l'espoir de trouver un soulagement à nos maux ; heureux, elle empoisonne nos joies par la pensée de leur brièveté (2).

Peut-être ces considérations, dont nous ne pouvons qu'apprécier le solide bon sens, méconnaissent-elles toutefois un peu l'état d'esprit de certains contemporains de Plutarque, et non des moins illustres. Lassés de toutes les jouissances et blasés sur toutes les émotions, les derniers Romains, se souciant peu de mener dans un autre monde une vie diminuée, sans éclat et sans activité, n'entrevoyaient rien à désirer qu'un long sommeil à l'abri de toute cause de trouble. Ame innocente et vieillie dans le voisinage d'une cité croyante, Plutarque ne soupçonne point cette atonie, propre aux âges de décadence. Il ne se doute pas davantage que l'aspiration du genre humain vers l'immortalité n'est pas une preuve décisive, en soi, de la réalité de son objet.

Un philosophe de nos jours tentera d'expliquer la notion même d'immortalité par une expérience incomplète, dont l'interprétation excessive se serait transmise d'une génération à l'autre (3). Mais, pour Plutarque, c'est Dieu lui-même qui nous inspire cette croyance et ces aspirations. « Dieu n'a pas voulu tromper les hommes. Il serait contraire, non seulement à sa bonté, mais à sa puissance et à sa dignité de s'occuper, comme il fait, d'une âme fragile, qui ne serait qu'un léger souffle, près à tout moment de s'éteindre en se mêlant à la brise. Dieu va-t-il ressembler aux femmes qui soignent, dans des vases de terre, leurs jardins d'Adonis (4) ? »

On voit comment est liée la démonstration de l'immortalité de l'âme à celle de la Providence. Plutarque, suivant sa méthode, emprunte encore un argument aux rites religieux. « Pourquoi la religion nous prescrirait-elle d'apaiser les morts irrités, si l'on n'était, après la mort, plus rien du tout ? Pourquoi les traditions de la Béotie défendraient-elles de pleurer les enfants, si l'on n'avait des motifs

(1) *Non posse suaviter vivi...*, XXX, 1106 E.
(2) *Ibid.*, XXIX, 1106 C.
(3) Le Dantec, *l'Athéisme*. Paris, Flammarion.
(4) *De sera num. vind.*, XVII, 560 C.

de croire qu'ils sont passés à une destinée meilleure et plus divine (1) ? » Interrogeons enfin le dieu de Delphes lui-même : « S'il savait que les âmes périssent et, sorties des corps, se dissipent comme un nuage, une fumée, crois-tu qu'il réclamerait des sacrifices pour les trépassés et qu'il leur ferait décerner des récompenses et des honneurs, trompant ainsi les fidèles comme un charlatan (2) ? »

« Je ne saurais, conclut Plutarque, sacrifier l'immortalité de l'âme, à moins qu'un autre Hercule, enlevant le trépied de la Pythie, ne vienne détruire et ruiner le sanctuaire prophétique (3). » Ainsi son grand effort pour philosopher à la mode platonicienne se résout en un acte de foi. Mais de quel secours lui sera la sagesse humaine lorsque l'envahira, comme disait Socrate, « le flot des Centaures et des Chimères (4) », lorsqu'il faudra rendre acceptables pour l'intelligence les légendes les plus surprenantes ?

(1) *Consolatio ad uxorem*, XI, 611 F.
(2) *De sera num. vind...*, XVII, 560 C.
(3) *Ibid.*, 560 D.
(4) *Phèdre*, 229 D.

CHAPITRE VII

L'APOLOGÉTIQUE DE PLUTARQUE, LES OBJECTIONS A LA RELIGION GRECQUE

« Si les dieux font quelque chose de honteux, avait dit Euripide, ce ne sont pas des dieux (1). » Et sans doute les trouva-t-il plus d'une fois en faute, puisqu'il assure ailleurs qu'il n'y a point de dieux du tout et que le dogme de leur existence est seulement l'invention d'un imposteur bien intentionné (2). Jusqu'à la réaction mystique dont témoignent les *Bacchantes*, il resta l'ennemi de la religion des ancêtres. Ce poète philosophe, disciple d'Anaxagore et peut-être aussi de Socrate, dont l'esprit critique averti fait parfois tort à l'émotion et qui, d'après Aristophane, avait frappé mortellement le régime des *meilleurs* en apprenant aux matelots à raisonner leur obéissance (3), cet érudit informé de toutes les légendes antiques, pouvait-il vénérer autrement que du bout des lèvres les divinités dont il mettait les débordements au théâtre ? Aussi, se joue-t-il parfois de sa propre fiction, et ses personnages prennent eux-mêmes la parole pour signaler l'invraisemblance et l'immoralité de la fable où les mêle, pour leur malheur, le caprice d'en haut. « Les dieux, observe l'un d'entre eux avec mélancolie, prennent bien des moyens divers pour nous tromper ; car ils sont plus puissants que nous (4). » Aussi La Fontaine est-il bien dans la tradition de la poésie antique en supposant un Jupiter qui se venge d'une promesse mal tenue par un insigne mensonge :

Mais, après quelques jours, le dieu l'attrapa bien (5).

(1) *De Stoicorum Repugnantiis*, XXXIII, 1049 E.
(2) *De Placitis philosophorum*, I, 7, 880 E.
(3) *Grenouilles*, 1070-1072.
(4) *De Audiendis Poetis*, IV, 20 F, 21 A.
(5) *Fables*, IX, 13.

Jaloux des hommes, et souvent de façon assez basse, les dieux leur tendent volontiers des pièges. Dans l'*Iliade*, leurs ruses de guerre sont odieuses plus encore que naïves. Dans l'*Ion* d'Euripide, Apollon lui-même, pour se débarrasser d'un bâtard qu'il eut de Créuse, le fait passer pour le fils de Xouthos, qui, fort heureusement, s'y laisse prendre. Au dénouement il se dérobe à la colère du jeune homme et de la mère, en leur dépêchant Athêna pour les apaiser.

C'est que les dieux, en général, ne sont guère délicats en amour. Un poète a pu justifier par l'exemple de Zeus l'inceste d'un Ptolémée (1). Ce père vénérable des hommes et des dieux prend les déguisements les plus étranges pour faire violence à celle dont il s'éprend, et les reproches de l'acariâtre Héra le touchent peu. Heureux quand sa passion s'arrête aux femmes !... L'adultère d'Aphrodite et d'Arès est la fable de son entourage ; et le lamentable Héphaïstos, échanson boiteux et mari trompé, suscite, au lieu d'une pitié muette, des rires inextinguibles, et cela dès Homère.

C'est surtout avec Lucien (si peu de temps après notre écrivain !) que le caractère grotesque des scènes de l'Olympe sera mis en lumière. Dépouillées de toute leur valeur symbolique et de l'éclat du style des poètes, les aventures des dieux apparaissent chez lui comme des imaginations aussi plates qu'absurdes. Zeus est à la fois un bourgeois stupide, un satrape en délire et un vieux débauché. Tantôt il prodigue au petit Ganymède, en dépit d'Héra, des caresses suspectes (2). Tantôt la fantaisie lui prend de se faire ouvrir le crâne d'où doit sortir Athêna (3). S'il apprend que Dionysos enfant donne déjà des signes de cruauté : « Voilà-t-il pas, dit-il avec satisfaction, de beaux traits de courage ? Il tient de son père (4) ! » Prométhée qu'il persécute déclare sa conduite indigne, non seulement d'un dieu, mais d'un simple roi (5). Mais au fond, le Titan, tout foudroyé qu'il est, n'a pas grand'peur de son bourreau. Car les dieux ont beau se partager le monde ; les vrais rois de la terre sont ceux qui l'ont su rendre fertile et qui l'ornent de jardins et de beaux bâtiments (6). Les Olympiens sont des figurants encombrants, fort empêtrés dans leurs attributions aussi diverses qu'écrasantes (7). Chacun prétend avoir un métier : l'un forgeron, l'autre médecin. Mais

(1) *Symposiaca*, IX, 1, 2, 736 E.
(2) *Dialogues des dieux*, V, 5.
(3) *Ibid.*, VIII.
(4) *Ibid.*, XVIII, 19.
(5) *Prométhée*, VIII.
(6) *Ibid.*, XIV.
(7) *Ibid.*, XXIV.

ils se sont si mal partagé le travail qu'aux accouchements on prépose Artémis qui se dit vierge (1). Pour la divination, la concurrence est sérieuse, et Zeus se plaint de celle d'Apollon (2).

Ces dieux-là sont si ridicules qu'on peut bien les croire inoffensifs. Mais ils ne l'ont pas toujours été. Ce que les petites intrigues de l'Olympe ont de contraire à la majesté divine n'est pas, semble-t-il, très nettement senti jusqu'à Lucien. L'on est révolté de l'injustice et de la malfaisance des dieux plus qu'on ne s'amuse de leurs amours contrariées. Ils poussent parfois les hommes au crime pour se venger d'une injure insignifiante (3). Sans les laisser disposer de leur libre arbitre, ils les excitent à se lancer dans une lutte inégale avec la fatalité. Si les destins accablent un mortel jusque-là chéri d'eux, ils lui retirent leur protection : *victrix causa diis placuit*... « Hector, dit Homère, s'en alla vers l'Hadès ; et Phébus-Apollon l'abandonna (4). »

L'on ne sait pas très clairement, à la vérité, ce qui l'emporte, de leur volonté propre, assez diverse en ses manifestations, ou de l'ordre du destin. Mais, dans la poésie, comme dans le langage courant, ils sont le plus souvent rendus responsables de nos souffrances. « Zeus, dit encore Homère, est pour nous l'ordonnateur de la guerre (5). » Il nous fait une vie telle que, de tous les animaux, l'homme est le plus malheureux (6). Et, dans les deux tonneaux, il puise au hasard les biens et les maux, sans s'inquiéter sur qui l'un ou l'autre tombe (7). Si quelque discernement préside à cette répartition, ce n'est point en faveur des gens de bien. La passion gouverne les dieux plutôt que la justice. Ennemis du progrès, quiconque travaille au développement de l'activité humaine leur devient suspect. Ils se vengent, mais ne punissent point ; et l'on ignore à quelle génération s'arrêtera leur rancune inassouvie (8). Ils sont d'autant plus difficiles à satisfaire, qu'ils indiquent d'ordinaire leurs volontés en termes obscurs et voilés. Nul soutien d'ailleurs en eux ; nulle force qui permette à l'homme de se surmonter. Aussi, même lorsque l'on sait le bien, le courage manque pour l'accomplir (9). Ne pouvant finalement rien espérer d'eux, on s'efforce d'y songer le moins possible ;

(1) *Dialogues des dieux*, XVI, 2.
(2) *Ibid.*, XVI, 1 ; *Icaroménippe*, XXIV.
(3) *De Audiendis Poetis*, II, 17 A.
(4) *Ibid.*, II, 17 B.
(5) *De Audiendis Poetis*, II, 17 B.
(6) *Animine an corporis*..., I, 500 B.
(7) *De Exilio*, IV, 600 C.
(8) *De sera num. vind.*, XII, 556 E.
(9) *De Audiendis Poetis*, XII, 33 E.

et le poète écrit : « La divinité est la terreur des gens de bien (1). » La mort même ne met point un terme à ces persécutions. Ce qui attend l'homme après qu'il a quitté la terre, c'est « un séjour d'épouvante, peuplé de fantômes, dans un lieu sauvage, où coulent des fleuves enflammés (2) ».

Aucun dieu n'est essentiellement bon, au sens où l'on commençait à prendre ce mot en raison de l'affinement des mœurs et de la diffusion d'une sorte de bienveillance universelle.

Bons en eux-mêmes, c'est-à-dire ayant une valeur propre, une puissance personnelle, les Olympiens ne sont pas bons pour nous. En revanche, plusieurs sont vraiments malfaisants. Cypris est l'amour éhonté, la passion dans toute sa brutalité, « l'enfer, la rage, la folie (3) ». Son amant, Arès, n'est pas moins effréné. « C'est un aveugle ; sans y voir, sous l'aspect d'un sanglier, il jette partout le trouble (4). » Il se plaît à voir les hommes s'entretuer ; il préside aux combats, aux sièges, aux rafles d'esclaves (5).

Du moins les mortels, comme l'a supposé plus tard un philosophe épris du *pessimisme joyeux* des Grecs, ont-ils la satisfaction de contempler, dans l'Olympe, une image embellie de leur existence ? Peuvent-ils s'abandonner à la pensée que la vie, quelque part, a trouvé son achèvement, que ces êtres indifférents à nos souffrances jouissent, eux, d'un bonheur complet, qu'ils mènent une existence harmonieuse et noble, dont le spectacle doit suffire à notre contentement. Homère l'affirme : « Les dieux bienheureux, dit-il, se réjouissent tous les jours (6). » Et aussi : « Les dieux ont destiné les faibles mortels à vivre dans la peine ; mais eux-mêmes sont exempts de soucis (7). » Mais des faits précis démentent cette affirmation hardie ; loin de mener une existence pacifique, les dieux se battent entre eux. Poseidon a successivement été vaincu par Athêna, par Phébus, par Zeus (8). Et j'en passe ! Ils entrent aussi dans les querelles des hommes, et n'y ont pas toujours le dessus, puisqu'Aphrodite est blessée par Diomède (9).

Que serait-ce si nous passions aux divinités égyptiennes, filles d'un peuple qui n'a qu'un sens atténué de la mesure ? Plutarque,

(1) *De Audiendis Poetis*, XII, 34 A.
(2) *Ibid.*, II, 17 B.
(3) *Arnatorius*, XIII, 757 A.
(4) *Ibid.*, 757 B.
(5) *Ibid.*, 757 C.
(6) *De Audiendis Poetis*, IV, 20 E.
(7) *Ibid.*, 20 E.
(8) *Symposiaca*, IX, 6, 1, 741 A.
(9) *Ibid.*, IX, 4, 1, 739 B.

malgré son admiration pour le mythe d'Osiris, n'ose rapporter certains épisodes de la légende qui sonnent par trop mal, comme la décollation d'Isis par son fils Horos, et l'étrange partage des membres dudit Horos (1).

Quelque biais que l'on prît, il était fort difficile de voir dans tous ces dieux des êtres soustraits pour jamais aux passions et aux misères de la condition humaine. Il se trouva, dès le siècle d'Alexandre, un écrivain pour le dire. Ce fut Evhémère de Messine (2), dont Callimaque de Cyrène dit avec une sombre ironie : « Allez en foule devant le rempart, au temple où le vieux menteur qui a fait de Zeus l'ancien un simple bronze vous glace par ses discours impies (3). » On a supposé que la diffusion, sinon l'éclosion de son système, fut favorisée par l'entourage d'Alexandre, désireux de préparer les esprits à l'apothéose du roi (4). La raison qui militerait en faveur de cette hypothèse est qu'Éphore, également contemporain du héros, avait soutenu des idées analogues (5). Mais, en fait, l'évhémérisme s'est répandu surtout après Alexandre. Le prétendu voyage d'Évhémère, dont nous allons parler, paraît se placer au temps des diadoques, Cassandre n'étant plus considéré seulement comme régent, mais bien comme roi de Macédoine. Alexandre, enfin, ne prétendait pas être un homme digne, par ses vertus, d'être mis au rang des dieux, mais bien un dieu véritable, fils de Zeus.

L'ouvrage d'Évhémère, Ἱερὰ Ἀναγραφή, dont le titre se traduit habituellement par celui d'*Histoire sacrée*, est la relation fantastique d'une visite que l'auteur prétend avoir faite, du temps qu'il servait Cassandre, à l'île merveilleuse de Panchée. C'est là qu'il avait fait escale au cours d'une mission mal définie, sur la route des Indes, en venant de l'Arabie Heureuse. Séjour charmant, plein d'oiseaux et de fleurs, elle méritait d'être habitée par les dieux mêmes (6). Aussi bien avait-elle été leur résidence primitive. A soixante stades de Panara, la ville principale, on admirait un temple magnifique de Zeus triphylien, auquel aboutissait une avenue bordée de statues gigantesques des dieux. C'était l'ouvrage de Zeus même, qui l'avait bâti pendant son règne sur la terre. Son lit et sa table y étaient encore conservés.

Au pied du lit, Évhémère avait pu lire, sur une colonne d'or,

(1) *De Iside et Osiride*, XX, 358 E.
(2) C'est la patrie que lui donnent Plutarque et Diodore de Sicile ; le pseudo-Plutarque le dit originaire de Tégée ; d'autres, d'Athènes ou d'Agrigente.
(3) *De Placitis philosophorum*, I, 7, 880 D.
(4) Cf. Wellmann, *Ægyptiaca*. Hermes, 1896.
(5) Cf. G. Duméril, *Evhémère et l'Evhémérisme* (thèse de Toulouse, 1893).
(6) Diodore de Sicile, V, 41, 4 sqq.

l'inscription sainte qu'il prétendait reproduire. Rédigée par Hermès, elle contenait l'histoire d'Ouranos, de Cronos, de Zeus, d'Artémis et d'Apollon. On y voyait qu'Ouranos, le plus ancien roi du monde, avait le premier par des sacrifices honoré les dieux célestes ; d'où son nom. Cronos, puis Zeus, lui succédèrent, sans aucune trace de ces querelles parricides que rapportent les poètes. Athêna n'était point sortie du cerveau de Zeus, mais issue d'un mariage légitime de ce prince avec Thémis. Ayant voyagé dans bien des pays étrangers et remporté bien des victoires, il reçut partout les honneurs divins, qu'il avait le premier décernés à son aïeul Ouranos (1).

La fiction du voyage à Panchée ne pouvait tromper personne, et Plutarque a beau jeu, sans doute, à railler « ces noms de généraux, d'amiraux et de rois, écrits en lettres d'or dans une île où n'a jamais abordé ni barbare, ni Grec, mais où le seul Évhémère alla, lui, l'explorateur de ces pays qui n'existent ni n'existèrent en aucun point de la terre (2) ».

Mais, indépendamment de l'expédition romanesque dont le récit devait attirer les lecteurs, l'interprétation de la mythologie que proposait Évhémère ne manquait ni de bon sens, ni de respect pour la religion. Les épisodes incroyables ou scandaleux de l'histoire des dieux sont soigneusement retranchés. On admet qu'ils ont été de grands hommes, des princes habiles, des guerriers intrépides ; et l'on ne cherche pas à porter atteinte à leur culte, puisque les habitants de Panchée, dont on loue la piété, ne les en vénèrent pas moins pour connaître leurs origines. Évhémère, quelles qu'aient pu d'ailleurs être ses arrière-pensées politiques, paraît s'être proposé seulement de remettre au second rang les Olympiens ; mais il admettait, ainsi que Diodore, une classe supérieure, comprenant les dieux éternels, comme les astres et les vents (3). Il aboutissait donc à une sorte de religion astronomique, comparable à celle des Chaldéens (4).

L'évhémérisme peut être considéré comme un essai d'épuration du polythéisme grec. Plutarque n'en invective pas moins vivement

(1) Cf. Diodore de Sicile, VI, ap. Eusèbe., *Préparation évangélique*, II, 2, 52 sq. — Certains détails du fragment conservé par Eusèbe sont en contradiction avec le livre V. D'après ce dernier livre, le temple se trouve dans la plaine ; d'après le livre VI, au sommet d'une montagne. La fameuse inscription serait en caractères égyptiens d'après l'un, *panchaïques*, d'après l'autre.

(2) *De Iside et Osiride*, XXIII, 360 A. — Dion, dans sa *Troyenne* (Discours XI) use d'une fiction analogue, en se disant renseigné par un prêtre égyptien ; cf. D'Arnim, *op. cit.*, p. 167.

(3) Eusèbe, *op.* et *loc. cit.*

(4) *De Iside et Osiride*, XLVIII, 370 C.

contre ces gens qui « ouvrent à deux battants les portes à tout ce peuple d'athées qui veut humaniser la divinité (1) ». Il se plaint du libre cours qu'on laisse aux sornettes d'Évhémère de Messine ; mais il fera pourtant un judicieux usage de ses idées ; et la parenté des doctrines qu'il expose avec l'impiété qu'il dénonce, apparaîtra, même à son insu.

(1) *De Iside et Osiride*, XXIII, 360 A.

CHAPITRE VIII

L'APOLOGÉTIQUE DE PLUTARQUE, LES OBJECTIONS A LA RELIGION GRECQUE. LA RÉFUTATION

« Brasidas, dit-on, ayant retiré la flèche dont il avait été blessé s'en servit pour frapper son agresseur, et l'en tua (1). » Cette heureuse riposte excite à juste titre l'admiration de Plutarque ; aussi n'agira-t-il pas autrement que Brasidas ; car il retournera le plus souvent possible contre ses adversaires les arguments qu'on oppose à sa foi sans nuages.

Que l'histoire des dieux soit un tissu de faits condamnables et d'inventions fort éloignées de la vraisemblance, Plutarque n'en disconvient pas. Il serait d'ailleurs bien empêché de le contester, puisque son amour de l'archéologie l'a poussé précisément à colliger mille récits où les dieux déflorent les vierges, poussent à l'inceste pères et filles, mères et fils, sanctifient la mauvaise foi, réduisent leurs victimes au désespoir, au suicide, à la folie. Il n'ignore pas que l'initiation, qui vaut aux hommes tant de faveurs célestes, n'est pas une preuve de vertu (2), ni que les dieux compromettent souvent l'équilibre mental de leurs favoris en leur inspirant une fureur qui, pour être sacrée, n'en est pas moins dangereuse. Et pourtant il croit, il ne peut pas ne pas croire, puisque Phébus, le dieu de Delphes, a marqué sa puissance en rendant au sanctuaire prophétique sa splendeur d'autrefois.

Comment donc concilier la raison et la foi ? « Facile entreprise ! ont dit certains modernes, puisque la foi n'a point revêtu chez les anciens une forme immuable et dogmatique. » Ils oublient que, dans la pensée des Grecs et des Romains, comme dans leur vie, la tradition s'était fait la part du lion. La foi des pères, l'ancienne foi, termes dangereux, armes sûres contre quiconque veut humaniser

(1) *De sera num. vind.*, I, 548 B.
(2) *De Audiendis Poetis*, IV, 21 E.

la religion. « Tu me parais, Pemptide, attaquer une question importante et épineuse ; ou plutôt tu veux remuer ce qui est immuable en nous demandant compte en détail de notre opinion sur les dieux. La foi de nos pères, l'ancienne foi, nous suffit ; on ne peut découvrir un argument plus puissant qu'elle... C'est le fondement, la base commune de la piété. Si, sur un seul point, elle vacille et s'ébranle, c'est le bloc entier qui chancelle et devient suspect (1). »

Mais cette tradition vénérable, impossible de l'employer telle quelle. Sous couleur de l'interpréter, il faudra l'épurer. Treizième travail d'Hercule ! L'afflux des divinités orientales n'était pas pour le rendre plus aisé. Leur naturalisme cynique, leurs proportions démesurées, leur amour du sang, devaient éloigner les artistes et faire rougir les sages. Plutarque les renie, s'en écarte avec dégoût ; il invective contre « ces immigrés, produits d'une superstition barbare, comme les nommés Atys et Adonis, qui, se glissant chez nous par la complicité des femmes et des androgynes, recueillent indûment des honneurs (2) ». Depuis longtemps Thammouz, le monstrueux dieu solaire aux deux sexes, à la fois « frère et sœur (3), » amolli jusqu'à devenir un fade soupirant, le bellâtre pleuré par les femmes, jouissait, sous le nom d'Adonis, de l'adoration des cités grecques. Dès le quatrième siècle, on menait son deuil à grand bruit dans les rues d'Athènes, et l'on avait tiré un fâcheux présage de la coïncidence de sa fête avec le départ de la flotte pour l'expédition malheureuse de Sicile (4). Plutarque, cependant, refuse de reconnaître un dieu si populaire et si séduisant ; cette légende scabreuse et ce culte efféminé l'indignent.

On retrouve dans le mythe d'Atys la grotte fameuse d'Adonis ; et ses amours avec la mère des dieux rappellent celles du dieu de Byblos avec Aphrodite. Mais son histoire se sent davantage encore de la barbarie orientale. Pour se punir d'avoir trompé la déesse, il se mutile et en meurt. Plutarque paraît ignorer cette tradition ; il connaît un Atys, et même deux Atys, tous deux, comme Adonis, tués par un sanglier (5). L'un de ces Atys paraît être ce fils de Crésus dont un excès de précaution causa la perte (6).

Plutarque ne s'arrête pas aux fables orientales. Il ne s'efforce point, comme fera plus tard Julien, de donner un sens allégorique

(1) *Amatorius*, XII, 756 A.
(2) *Amatorius*, XIII, 756 C.
(3) Cf. Ch. Vellay, *le Culte et les fêtes d'Adonis Thammouz dans l'Orient antique*. Paris, Leroux, 1904.
(4) *Nicias*, III, 532 BC.
(5) *Sertorius*, I, 568 C.
(6) Cf. Valère-Maxime, I, 7, 4 (Étrangers).

à tant d'obscénités (1). Il n'adopte franchement que les dieux du cycle osirien, parce qu'il respecte l'Égypte, institutrice des sages, et parce que leur culte lui paraît hautement moral. Et leurs noms mêmes, au reste, ne sont-ils pas grecs (2) ?

Rompant ouvertement avec les immigrés dont la clientèle ne s'accroît que trop, Plutarque défend ses dieux à lui, les dieux de ses pères. Il y met une ardeur touchante et une bonne foi qui force le respect. S'appuyant sur deux ou trois idées, qu'il suggère plutôt qu'il ne les expose, transcription inoffensive et, si l'on peut dire, orthodoxe, de systèmes proposés avant lui par des esprits plus libres, il ne laisse pas de tâtonner dans la solution des difficultés qu'il aborde une par une. Systématique plus qu'on ne l'a dit, mais dépourvu d'une méthode sûre, parce qu'il n'ose jamais se placer au cœur du problème, il revient souvent sur les mêmes objections ; mais il est rare qu'il les réfute à deux reprises de la même façon ; et, chez lui, l'abondance des réponses traduit l'embarras plutôt que l'assurance. Ce n'est pas un esprit très fin ; il ne veut rien comprendre à demi-mot. Pour venir à bout de ses adversaires, il affecte de prendre au sérieux toutes leurs assertions ; il confond une boutade avec une définition, un apologue avec un théorème. Il abuse de la logique, mais non pas toujours pour son usage personnel. Il s'en sert pour mener à des fins étrangères les raisonnements d'autrui, plus souvent que pour établir les siens propres. Mais, comme il a beaucoup lu, son argumentation laborieuse, assez souvent s'égaie d'une anecdote aimable, d'un trait de mœurs curieux, d'un joli vers.

« Premièrement,... dit-il, deuxièmement... ; troisièmement... » S'y retrouvera-t-il lui-même ? La démonstration commence devant un cercle d'amis respectueux. « Partons, dit-il, de ce principe... » On l'écoute, mais il ne veut pas laisser perdre un mot plaisant d'Aristodème. Le mot lui rappelle l'histoire d'une jeune fille d'Élide, et il en vient à quelque rite nuptial des Euganéens. Mais il reprend : « Comme je vous l'avais dit... » Le temps manque. La discussion languit, et bientôt tourne court. Il donne gentiment congé. L'on se retire, légèrement étourdi, charmé parfois, convaincu rarement. On admire son érudition, tout en se défiant de sa dialectique.

« Si les dieux font le mal, ce ne sont pas des dieux ! » Or ils le font ; comment en douter ? Nous nous en remettons au témoignage des poètes. Mais les poètes « se servent du nom des dieux tantôt pour l'appliquer aux dieux mêmes, tantôt pour désigner certaines facultés dont les dieux sont les dispensateurs et les guides (3) ».

(1) Cf. Paul Allard, *op. cit.*
(2) Cf. *supra.*
(3) *De Audiendis Poetis*, VI, 23 A.

Plutarque suppose donc assez ingénieusement que l'indigence du vocabulaire primitif a causé des méprises fâcheuses. D'abord l'action des dieux, et plus spécialement de Zeus, a été confondue avec celle de la fortune ou du destin, « où réside l'élément de la cause qui ne peut être soumis au raisonnement et ne dépend pas de nous (1) ». Les dieux sont des forces raisonnables et bienveillantes ; la fortune est aveugle, et le sens de ses caprices nous échappe. On doit, en conséquence, rapporter au destin tout ce qui n'est pas susceptible d'une explication favorable. « Partout où la morale, la raison et la vérité sont respectées, il faut entendre le nom des dieux au sens littéral (2). » Ainsi donc, si le poète nous montre Zeus préparant la guerre entre Grecs et Troyens, entendons-le de la fortune. S'il nous dit, plus loin, que Zeus n'aime pas la présomption, c'est bien de Zeus qu'il s'agit. Le principe une fois admis, l'application n'en est que trop facile. L'un des motifs pour lesquels la religion grecque ne pouvait satisfaire l'esprit était justement l'indétermination des rapports de Zeus et des autres dieux avec la fortune. Plutarque, en voulant prévenir une confusion, ne fait ici qu'accuser une lacune.

Encore les dieux, si leur action ne diffère point de celle du destin, restent-ils transcendants, distincts du monde et de l'humanité. Mais à force de parler par images, les poètes ont pris au sérieux leurs propres métaphores. Ils veulent, — peu s'en faut, — que chacun de nous porte en soi ses dieux. Nos passions, nos désirs violents, nos qualités aussi, sans doute, et nos aptitudes, voilà les dieux. Arès, souillé de sang, excite à la lutte. Les stoïciens, qui l'ont lu dans Homère, essaient de donner à cette assertion blasphématoire une apparence scientifique, en l'expliquant par l'étymologie du nom : ἀναιρεῖν est parent d'Arès évidemment. Mais chacun n'a-t-il pas dans son âme un aiguillon, un stimulant, qui le pousse à combattre (3) ? Cet instinct de lutte est précisément, d'après une autre école, ce qu'on appelle Arès. De même Aphrodite sera le désir, et, fort heureusement, Athêna, la sagesse. Nisus a déjà dit : « Sont-ce les dieux qui m'inspirent cette ardeur, Euryale ? Ou bien chacun se fait-il un dieu de sa propre passion (4) ? »

Encore qu'un langage pareil soit pour indigner Plutarque, ses propres doctrines sur ce point sont bien flottantes. Diviniser nos passions, c'est le fait d'un athée. Donc Arès n'est point la colère,

(1) *De Audiendis Poetis*, VI, 24 B.
(2) *Ibid.*, VI, 24 B.
(3) *Amatorius*, XII, 7 7 A.
(4) *Énéide*, IX, 184-185.

l'ardeur belliqueuse. En revanche, il est le dieu préposé à cette passion qu'il peut régler, mais aussi enflammer (1). Pure querelle de mots ; il faut l'avouer.

L'origine des passions est tellement obscure, et leur vivacité si soudaine ; elles ont tant de suites effroyables, qu'on peut les comparer à ces grandes catastrophes où le vulgaire, en tremblant, reconnaît la main divine. Mais les poètes ne peuvent parvenir à distinguer la cause de l'effet. Ils tombent dans le même paralogisme à propos des révolutions naturelles et même du jeu normal des saisons. Parce que la Providence divine veille à notre subsistance, on ne la sépare point de ses dons. « Sans s'en apercevoir, on identifie les vents, les rivières, les semences, le labour, les transformations de la terre et les changements de saisons avec la divinité, que l'on détruit ainsi (2). » Pour faire court, Dionysos est le vin ; Héphaïstos la flamme, et Déméter, le blé ; tout de même que l'on dit : un Platon, et non pas un ouvrage de Platon (3) ; une Pallas, et non pas une statue de Pallas (4).

Ici encore, les stoïciens, et surtout Cléanthe, prêtent le flanc à l'accusation d'impiété. Plutarque montre fort bien, et d'ailleurs à peu de frais, comment leur système contredit aux données essentielles de la plus simple théologie : « C'est répandre des opinions dangereuses et impies que d'attribuer le nom de dieu à des objets insensibles, inanimés, qui disparaissent nécessairement du fait de nos besoins... Dieu n'est pas un être inintelligent, inanimé, à la disposition des hommes (5).

Mais enfin, d'où sortent ces dieux ? Ne les voyons-nous pas encore tout engagés dans la terre ? Et toutes les interprétations condamnées par Plutarque au nom de la raison ne sont-elles pas autorisées par la religion ? Il n'ose pousser si avant son enquête. Mais il ôtera bien des difficultés encore en distinguant la théologie de la mythologie. Les poètes ont prétendu bien plus nous charmer que nous instruire ; et, en donnant libre carrière à leur goût de l'extraordinaire, ils ont calomnié souvent les dieux et les déesses. « La poésie ne fait aucun cas de la vérité ; et, même pour ceux qui n'ont d'autre occupation que l'étude et la connaissance du réel, cette vérité, comme les poètes l'avouent eux-mêmes, n'est pas aisée du tout à saisir dans leurs œuvres (6). » Il invoque ici le témoignage de So-

(1) *Amatorius*, XIII, 757 D.
(2) *De Iside et Osiride*, LXVI, 377 D.
(3 *Ibid.*, LXX, 379 A.
(4) *Ibid.*, LXXI, 379 C.
(5) *Ibid.*, LXVI-LXVII, 377 E.
(6) *De Audiendis Poetis*, II, 17 D.

crate, dont il empruntera bientôt le langage familier et quelque peu méprisant à l'égard d'Homère (1).

Trop bon Grec pour persévérer dans cette sévérité, Plutarque s'efforce le plus souvent d'interpréter le mieux du monde les passages où le père de la poésie manque de respect aux dieux : « Ce genre de leçons muettes se trouve dans Homère ; et il y a matière à méditations utiles même dans celles de ses fables que l'on blâme le plus. Les anciens les appelaient énigmes ; on les appelle maintenant allégories ; mais quelques-uns en forcent le sens (2)... »

L'interprétation allégorique s'impose donc, et quoi qu'on en ait. Plutarque va-t-il marcher sur les brisées des stoïciens, qui ne voyaient dans la mythologie qu'une cosmogonie parée de noms éclatants ? On peut le croire un moment ; car, à propos d'une sorte de déluge qui, jadis, éprouva la Béotie, il rapporte que Zeus est le feu, et Héra l'air humide ; ainsi l'union de ces deux divinités symbolise la sérénité de l'atmosphère, tandis que leur désaccord représenterait le trouble des éléments (3).

Mieux vaut encore admettre cette hypothèse que d'imaginer que Zeus, pour piquer la jalousie de sa femme, se fit une fiancée de bois, qu'Héra reçut à grands éclats de rire (4). Mais c'est en passant que Plutarque propose cette explication naturaliste d'une fable burlesque. Malgré ses prétentions à l'universalité, le système du monde l'intéresse peu. Il ne s'efforce guère de comprendre la nature ; et, pas plus qu'à Socrate, les arbres ne lui apprennent quelque chose (5). Les études solitaires et continues ne sont point son fait ; s'il s'instruit, c'est pour partager avec des élèves respectueux ses connaissances nouvelles, au fur et à mesure qu'il les acquiert. Tourné constamment vers l'amélioration des hommes, il ne conçoit guère qu'un sage puisse avoir un autre objet en vue. Indifférent à la philosophie naturelle, encore que la tradition l'oblige d'en affecter quelque tein-

(1) *De Audiendis Poetis*, IV, 20 E : Εὐθύς, εἰ βούλει, πρὸς τὰς Ὁμηρικὰς τῶν θεῶν ῥίψεις... « Οἶσθα καὶ ἄλλον μῦθον ἀμείνονα τοῦδε νοῆσαι »... καὶ νοεῖς νὴ Δία καὶ λέγεις κρεῖττον... κτλ. Cf. *République*, II, 378 D : « Ἥρας δὲ δεσμοὺς ὑπὸ υἱέος, καὶ Ἡφαίστου ῥίψεις ὑπὸ πατρός, οὐ παραδεκτέον... » et *République*, X, 599 D : « Ὦ φίλε Ὅμηρε... λέγε ἡμῖν, τίς τῶν πόλεων διά σε βέλτιον ᾤκησεν... » Cette sévérité à l'égard des poètes, et surtout d'Homère, était à la mode. Cf. Dion, XI (*Que Troie n'a pas été prise*), où l'auteur déclare qu'il veut rétablir l'honneur des dieux compromis par les fictions poétiques (154 B), et surtout, dans *l'Olympique* (XII), les remarques ironiques sur la sagesse divine d'Homère (212 D) et l'apostrophe de Phidias au grand poète (215 C).
(2) *Ibid.*, IX, 19 E.
(3) Περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς Δαιδάλων, VII.
(4) *Ibid.*, VI.
(5) *Phèdre*, 230 D : τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ' ἐθέλει διδάσκειν...

ture, il consentira que les dieux symbolisent des idées morales, ou, si l'on veut, des forces spirituelles. Il redoutera toujours de les mettre en rapport trop intime avec la matière.

A d'autres de supposer qu'Athêna représente l'air, dont les profondeurs bleues lui valent l'épithète de Glaucopis (1), de prendre Arès pour une planète, Héphaïstos pour le feu. Ce qu'établissent les amours d'Aphrodite et d'Arès, n'est-ce pas le danger d'une musique langoureuse et la fâcheuse influence sur les mœurs d'un art trop relâché (2) ? L'on veut qu'Harpocrate, le doigt sur la bouche, soit un dieu enfant et personnifie la végétation commençante (3). Non ! cette pose indique tout simplement les avantages du silence et de la discrétion (4). De même, si Cécrops est figuré comme un dragon à face humaine, ce n'est pas que les Athéniens aient jamais eu pour prince un pareil monstre ; cette forme contradictoire est le signe de la conversion de ce roi qui, de vulgaire tyran, devint juste et saint (5).

Plutarque sourit de la subtilité qu'on a dépensée pour expliquer rationnellement la querelle d'Osiris et de Typhon. Typhon, pour les commentateurs, c'est tout à tour l'ombre de la terre sur la lune, la sécheresse, le vent, la mer. Aucune de ces thèses, prises en soi, n'est satisfaisante. Typhon, c'est le mal, la destruction (6).

Bien des gens, enfin, prennent Apollon pour le soleil, qui n'est que son image imparfaite. C'est diminuer singulièrement sa puissance (7). Il est vrai que l'éclat et la bienfaisance de cet astre nous donnent quelque idée de la majesté, de la gloire et de la bonté divine. Rien de plus. Car les vicissitudes perpétuelles de la nature, sa mort apparente et ses renaissances successives, ne peuvent convenir à l'immortalité, pas plus qu'à l'incorruptibilité divine.

Plutarque s'attache donc à maintenir la réalité des personnes divines. Les Olympiens ne sont ni de simples appellations, ni des forces purement naturelles, ni des principes abstraits. Ils sont, dans toute la plénitude du terme ; ils existent par eux-mêmes ; ils ont une vie indépendante du monde, auquel, d'ailleurs, ils s'intéressent. Bien disposés pour nous, ils veulent et assurent le bonheur des hommes. Mais comment concilier ces vues avec la tradition qui si souvent y contredit ?

(1) Cf. Diodore de Sicile, I, 12, 8.
(2) *De Audiendis Poetis*, IV, 19 E.
(3) Ces deux interprétations ne sont pas forcément complémentaires, comme semble l'indiquer Plutarque.
(4) *De Iside et Osiride*, LXVIII, 378 C.
(5) *De sera num. vind.*, VI, 551 E.
(6) *De Iside et Osiride*, XLV, 369 A.
(7) *De εἰ apud Delphos*, XXI, 393 CD.

CHAPITRE IX

LA DOCTRINE DE PLUTARQUE

LES DIEUX

Ce qui fait de Plutarque, en dépit de ses petitesses, un des esprits les plus sincèrement et les plus profondément religieux qui aient paru, c'est l'empire qu'eurent sur lui les préoccupations morales. Il fait donc un grand effort, infiniment touchant, pour concilier les caprices et certains privilèges de ses dieux avec cette morale qu'il a tellement à cœur. Mais il ne veut pas avouer que la conception rationnelle de la théologie a forcément évolué. De là des contradictions. Il assure que les récits des poètes sont faux, puis il y cherche une âme de vérité. Tantôt il ne voit dans les descriptions des enfers que contes de bonnes femmes, tantôt il renchérit sur leur horreur. Parfois il projette au dehors la confusion de son esprit et prétend que, sous les noms des dieux, on veut désigner tantôt les dieux mêmes, et tantôt ce qui dépend d'eux.

Ce n'est donc point une simple formule de modestie dont il se sert ; mais il exprime un sentiment bien sincère en déclarant qu'il faut chercher « un moyen de purification » dans la pieuse retenue des académiciens et qu'il est dangereux, n'étant qu'un homme, de prétendre pénétrer les choses divines (1). Aussi nous laisse-t-il dans l'incertitude, peut-être pour y être resté lui-même, sur un point essentiel : l'unité de Dieu. Car, sans doute, il emploie le singulier avec une complaisance marquée, quand il parle de la divinité ; il affirme même à diverses reprises avec énergie qu'il ne peut y avoir qu'un dieu (2). Mais ailleurs il fait allusion aux prérogatives que les dieux se sont partagées et paraît considérer Zeus, Arès, Apollon, comme autant de personnalités distinctes (3).

(1) *De sera num. vind.*, IV, 549 E.
(2) *De Iside et Osiride*, LXVII, 377 F ; *De εἰ apud Delphos*, XX, 393 C.
(3) *De Tranquillitate animi*, XII, 472 A.

On peut affirmer, tout compte fait, que, de façon générale, la tendance monothéiste l'emporte dans son esprit. « Une raison unique, dit-il, organise le monde ; une Providence unique veille sur lui, et des puissances subalternes y sont préposées (1). » L'intelligence, la raison de Dieu a été déterminée par le mouvement à la production du monde, comme le fait entendre la fable égyptienne, qui représente Isis rendant à Zeus la liberté de ses jambes auparavant collées à son corps (2). On peut dire avec Platon, par métaphore, que le monde est né de Dieu, non que Dieu l'ait engendré lui-même ou tiré du néant, mais en ce sens qu'il l'a formé d'une matière préexistante (3). L'ordre établi dans ce chaos s'est manifesté par la naissance de la terre, de la mer, du ciel, des astres, des planètes, des animaux, bref des êtres et des objets de toute espèce (4).

Plutarque n'ajoute rien, sans doute, à l'énumération des perfections divines que Platon nous a laissée. Il répète, après lui, que Dieu, père et créateur du monde et de tout ce qui naît, est lui-même éternel et non engendré (5). Mais il parle de Dieu plus tendrement ; il se sent plus près de lui et retrouve plus volontiers sa main dans les moindres détails. Cette différence d'accent est touchante et donne à l'exposition de sa doctrine assez de vie.

Comme on voit, il emploie sensiblement les mêmes termes qu'Anaxagore pour définir les rapports de l'intelligence divine avec le monde : ἑνὸς λόγου κοσμοῦντος... νοῦς καὶ λόγος του θεοῦ. Sans nous perdre dans les dissertations mathématiques où Plutarque se révèle le digne élève du maître de l'Académie et le disciple enthousiaste des pythagoriciens, retenons que l'essence même de la divinité est la perfection de l'être. « Tu es ! ». C'est le salut que l'on adresse au dieu de Delphes en reconnaissance de son sage conseil : γνῶθι σαυτόν(6).

Dieu seul est ; car « nous ne participons pas réellement à l'être ; toute substance mortelle, placée entre la naissance et la mort, ne produit qu'un fantôme, une apparence obscure et incertaine... On ne peut pas plus la saisir deux fois dans le même état que se baigner deux fois dans le même fleuve, suivant le mot d'Héraclite (7). » Notre vie n'est qu'une suite de changements ou plutôt de morts perpétuelles. Physiquement, on est enfant, adolescent, jeune homme, homme fait, vieillard, et chacun de ces états empiète sur le suivant,

(1) *De Iside et Osiride*, LXVII, 377 F.
(2) *Ibid.*, LXII, 376 C.
(3) *De animæ procreatione*, V, 1014 A.
(4) *Ibid.*, VI, 1014 E.
(5) *Symposiaca*, VIII, 1, 3, 718 A.
(6) *De εἰ apud Delphos*, XVII, 392 A.
(7) *Ibid.*, XVIII, 392 B.

en sorte qu'il contient son contraire par avance. Moralement, on aime aujourd'hui ce qu'on détestera demain.

Il faut, pour avoir une idée de Dieu, concevoir le contraire de cette existence prétendue. « Qu'est-ce qui est réellement ? L'être éternel sans commencement et sans fin, pour qui le temps n'amène aucun changement (1). » On reconnaît tout de suite l'esprit de Platon dans cette distinction, établie avec tant d'insistance, entre l'apparence et la réalité, comme dans l'assimilation de l'être pur à l'unité. Dire à Dieu « Tu es ! », c'est le définir suffisamment. Mais on pourrait aussi lui dire, comme quelques anciens : « Tu es un ! ». Car « il faut nécessairement que ce qui est soit un, et que ce qui est un soit (2). »

On pourrait ajouter : « Ce qui est un ne peut pas ne pas être heureux. » Dieu est toujours heureux parce qu'il contemple toujours les réalités éternelles. Tel est le sens de la formule platonicienne, d'après laquelle il s'occupe toujours de géométrie. Car l'objet propre de la géométrie n'est autre que ces substances spirituelles dont la contemplation constante fait de Dieu un être divin (3). Science et mouvement, Dieu possède éminemment ces deux attributs, dont il tire son appellation même (4). Heureux par sa science, il l'est encore par son activité bienfaisante. Plutarque, à la vérité, n'approfondit pas ce dernier point, encore qu'il ne fût pas malaisé de le rattacher à la doctrine de l'Académie ; mais il l'indique dans une intention plutôt morale que métaphysique (5).

Il ne s'agit pas, comme on voit, d'établir l'existence de Dieu, mais plutôt de prévenir ou de réfuter certaines erreurs relatives à sa nature et à ses manifestations. Plutarque, en effet, ne paraît pas se soucier beaucoup du péril de l'athéisme proprement dit. La beauté et l'harmonie du monde attestent trop évidemment une cause intelligente, cause efficiente et finale à la fois, comme le veut encore Platon. Si tout n'est pas parfait, tout est pour le mieux : « Ne voyant rien à reprendre dans le ciel ni dans les astres, rien d'excessif ou de discordant dans les saisons, dans les révolutions de la lune ou dans les mouvements du soleil autour de la terre, qui produisent le jour et la nuit, dans la croissance des animaux ou la production des fruits, les hommes ont condamné l'athéisme (6). »

(1) *De εἰ apud Delphos*, XIX, 392 D.
(2) *Ibid.*, 393 B, XX. Cf. J. Chevalier, *op. cit.*, p. 97.
(3) *Symposiaca*, VIII, 2, 1, 718 CD.
(4) *De Iside et Osiride*, LX, 375 C : ... ὥσπερ τοῖς θεοῖς πᾶσιν ἀπὸ δυεῖν γραμμάτων τοῦ θεατοῦ καὶ τοῦ θέοντος ἐστὶν ὄνομα κοινόν...
(5) *Ad Principem Ineruditum*, III, 781 A.
(6) *De Superstitione*, XII, 171 A.

Dieu, créateur et conservateur du monde (1), y fait régner l'harmonie. Il l'a disposé de la façon la meilleure et la plus propre à garantir la conservation de tout ce qui naît (2). Les hommes ne peuvent être exclus de cette bienveillance universelle, puisqu'il se dit leur ami ; et non pas celui des oiseaux ou d'autres animaux (3). Pour marquer les privilèges qu'ils doivent à cette affection paternelle, Plutarque suit de préférence Xénophon, qui excelle à nous inspirer, par des arguments faciles à saisir, une piété familière et douce. « Dis-moi, Euthydème, t'est-il arrivé déjà, disait Socrate, de réfléchir au soin que les dieux prennent de l'humanité ? » Et, sur la réponse négative de son interlocuteur, il lui montrait comment le retour des saisons régit notre existence, comment, dans la nature, tout est disposé pour notre bien-être et notre commodité, comment tout nous sert, des astres aux animaux (4). Il faisait voir en la Providence la créatrice de l'ordre civil, et il insistait sur cette sollicitude perpétuelle dont elle nous donne des marques fréquentes, en nous révélant, par exemple, l'issue des entreprises où nous désirons nous engager. En même temps, il mettait en garde celui qu'il voulait convertir contre le péril de s'arrêter aux choses visibles et de ne pas s'élever plus haut pour contempler, au delà de ces images imparfaites, leur modèle et leur auteur, accessible à la seule intelligence (5).

Plutarque, esprit d'ailleurs plus gracieux et plus orné que Xénophon, avait des affinités évidentes avec celui-ci. Leur caractère commun est de redescendre volontiers sur la terre ; ils ne s'abandonnent guère aux spéculations que le temps d'en tirer une leçon de conduite pratique.

Les idées exprimées dans le chapitre des *Mémorables* que nous venons de résumer se trouvent développées cent fois dans les œuvres de Plutarque, avec l'abondance d'exemples habituelle à notre auteur. « La divinité, dit-il, est portée, par sa nature même, à nous faire plaisir et à nous aider ; la colère et la malfaisance ne sont point son fait (6). » Aussi les dieux ont-ils reçu les appellations de Donateur, de Propice, de Préservateur (7), de Sauveur. L'un, par son patronage, ennoblit l'hospitalité ; l'autre descend du ciel en personne pour faire régner l'ordre sur terre ; l'autre rend le sol fertile. Dans les enfers même, c'est la douceur et l'humanité d'Hadès qui retiennent les âmes (1).

(1) *Quæstiones platonicæ*, II, 1, 1000 E.
(2) *De animæ procreatione...*, XXXIII, 1030 C.
(3) *De Genio Socratis*, XXIII, 593 A.
(4) *Mémorables*, IV, 3.
(5) *Ibid.*, IV, 3.
(6) *Non posse suaviter vivi...*, XXII, 1102 E.
(7) *Ibid.*

Il fut un temps où les dieux s'intéressaient particulièrement aux rois ; c'est alors qu'Homère appelait les princes nourrissons de Zeus et Minos, son confident (2). Alors aussi les oracles ne daignaient guère répondre qu'aux hommes constitués en dignité, qui venaient les interroger sur de hauts intérêts d'État (3). Mais aujourd'hui les plus humbles citoyens vont consulter Phébus sur l'achat d'un cheval, d'un esclave, ou la conclusion d'affaires d'aussi peu d'importance (4). On lui pose même parfois des questions fort indiscrètes ; et, par exemple, on lui demande si l'on ne va pas découvrir un trésor ou faire un héritage ; voire, on veut l'intéresser à des unions illégitimes (5). Tant de simplicité ne l'offense pas ; il persévère dans sa complaisance et sa longanimité.

Il suffit donc de regarder autour de soi pour voir à l'œuvre cette Providence qui, comme une mère attentive et tendre, fait tout pour nous. Alors, on s'apercevra qu'on ne saurait avoir assez de reconnaissance envers le dieu qui nous a donné la naissance, la nourriture, l'être et la raison (6). Les barbares adorent par crainte ce qui peut leur nuire (7) ; ainsi font les Mèdes et les Assyriens (8), les Juifs et les Syriens (9). Les hommes civilisés rendent premièrement à Dieu son amour. Mais il est impossible de connaître Dieu directement, aussi bien que de regarder le soleil en face sans en être ébloui. Nous devons donc mettre à profit tous les intermédiaires qui nous permettent de nous en faire une idée approchée.

Parmi ces intermédiaires, il faut ranger d'abord les astres et les planètes. Plutarque croit, avec Platon, que chaque monde est animé. Autant d'âmes, par conséquent, auxquelles il est légitime de rendre un culte. Il se fâche contre les stoïciens, qui semblent méconnaître le caractère divin de la lune et le respect qu'on lui doit (10). « Le nom de la terre est cher et honorable à tous les Grecs, et c'est une tradition pour nous de la vénérer comme une autre divinité. Mais il s'en faut de beaucoup que nous considérions la lune, cette terre céleste, comme un corps sans âme, sans intelligence, indigne de

(1) *De Superstitione*, XIII, 171 D ; cf. *Cratyle*, 403-404.
(2) *Phil. esse cum Principibus*, I, 776 E.
(3) *De Pythiæ Oraculis*, XXVI, 407 D.
(4) *Ibid.*
(5) *De Defectu oraculorum*, VII, 413 B.
(6) *Ibid.*, VII, 413 C.
(7) *De Facie in orbe Lunæ*, XXI, 935 B.
(8) *Ibid.*
(9) *De Stoicorum Repug.*, XXXVIII, 1051 E; *De Superstitione*, X, 170 C.
(10) *De Facie in orbe Lunæ*, XXI, 935 B.

participer aux biens dont il convient d'offrir les prémices aux dieux. Nous obéissons aux lois en lui rendant les bienfaits qu'elle nous dispense ; mais, comme il est naturel, nous adorons ce qui nous paraît supérieur à elle en vertu et en puissance et digne de plus d'égards (1). »

On perdra toute envie de railler le culte de Plutarque pour les planètes, si l'on se souvient que la Terre, sous le titre de Grand Fétiche, tint plus tard une place dans la religion fondée par Auguste Comte. Mais il ne s'arrête pas en si bon chemin et justifie même la zoolâtrie. Après en avoir proposé diverses explications historiques, dont l'une serait à rapprocher du système totémiste (2), il considère l'utilité des animaux et leur caractère symbolique. Le bœuf, la brebis, l'ichneumon, le chien nous rendent de tels services que la reconnaissance à leur égard s'impose. Mais l'aspic, la belette et le scarabée sont également adorés des Égyptiens. C'est que l'on croit voir en eux une image obscure de la divinité, comme un rayon de soleil dans une flaque d'eau (3). L'un ne vieillit pas, ce qui le rend comparable à un astre ; la reproduction des deux autres a quelque chose de singulier qui rappelle, soit la naissance de la parole, soit la génération divine elle-même. Il n'est pas jusqu'au crocodile où Dieu ne se soit peint, pour autant que, semblable à la raison suprême, il se passe de langue et peut voir sans être vu (4).

On sera tenté de trouver ces rapprochements un peu forcés. Mais, si l'on admet, comme font les pythagoriciens, qu'un nombre, une figure géométrique soit l'image de Dieu, si l'on révère une simple statue, comment se croire humilié d'honorer « une substance qui vit, qui voit, qui se meut par elle-même… et a reçu comme un écoulement et une portion de la raison qui, suivant Héraclite, gouverne l'univers (5) » ?

On ne contestera pas que ce raisonnement comporte quelque puérilité. Plutarque, en outre, sait parfaitement que, loin de s'inspirer de vues si subtiles, la plupart des croyants adorent le chien, le crocodile et la belette sans regarder plus loin. Son idée générale de la divinité, qu'il appelle ὁ θεὸς ou τὸ θεῖον, n'en reste pas moins essentiellement socratique, c'est-à-dire fort acceptable.

Mais que deviennent ici les dieux particuliers ? Plutarque a-t-il fait autre chose que de juxtaposer à la conception philosophique du divin la tradition populaire relative à leur existence ? On sait qu'il se méfie de leur biographie, telle que l'ont rapportée les poètes.

(1) *De Facie in orbe Lunæ*, XXI, 935 B.
(2) *De Iside et Osiride*, LXXII, 379 F.
(3) *Ibid.*, LXXIV, 380 F.
(4) *Ibid.*, LXXV, 381 B.
(5) *Ibid.*, LXXVI, 382 A.

Pour lui, les équipées de Zeus et ses caprices ne sont que des contes symboliques. Le vainqueur des Titans, c'est-à-dire des puissances mauvaises (1), est toujours le monarque suprême, le père des hommes et des dieux (2). Il possède une sagesse parfaite (3). Son horizon n'est pas rétréci comme celui du Zeus d'Homère, qui ne porte guère ses regards que de Troie sur les peuples nomades de l'Ister ; il contemple les révolutions du monde, les travaux des dieux et des hommes, les mouvements des astres (4). On l'appelle à juste titre le souverain et le père de tout ; car, encore qu'il ne répugne pas absolument à la raison d'admettre un dieu pour chaque monde, il est plus conforme à la majesté divine de croire tous les mondes réunis sous une seule autorité (5). C'est le plus parfait des artistes et des architectes (6), le principe de tous les biens (7). Il est le gardien de la propriété (8), le protecteur des villes (9) et le garant de l'hospitalité (10).

Tant de beaux titres n'empêchent pas qu'en fait Zeus paraisse assez souvent s'effacer devant Apollon. C'est du dieu de Delphes que Plutarque parle avec le plus de suite et de complaisance ; et, dans les dialogues pythiques tout au moins, il ne semble pas le considérer comme différent du roi suprême. Apollon, comme Zeus, est éternel et parfait (11); comme Zeus, il est géomètre (12); comme Zeus, il s'oppose à Pluton (13). Il est l'unité même (14). Il aime également tous les hommes (15) et guérit leurs maux, physiques ou spirituels (16). Philosophe et prophète, ses surnoms de Pythien, Délien, Phanéen, Isménien, Leschénorien indiquent les divers degrés de la science où il fait avancer les hommes (17). Père du soleil,

(1) *De Iside et Osiride*, XXV, 360 E.
(2) *De Audiendis Poetis*, VI, 23 C.
(3) *Ibid.*, VI, 23 D.
(4) *De Defectu oraculorum*, XXX, 426 CD.
(5) *Ibid.*, XXIX, 426 A.
(6) *De Facie in orbe Lunæ*, XIII, 927 A.
(7) *De Iside et Osiride*, XLVIII, 370 C.
(8) *De vitando aere alieno*, II, 830 B.
(9) *Coriolan*, III, 214 E ; *Demetrius*, XLII, 909 E.
(10) *De Exilio*, XIII, 605 A. (Cf. les titres de Zeus, tels que les énumère Dion (XII, 216 AB): πάτηρ, βασιλεύς, πολιεύς, φίλιος, ἑταιρεῖος, ἱκέσιος, ξένιος, ἐπικάρπιος, ὁμόγνιος, φύξιος.)
(11) *De* εἰ *apud Delphos*, XX, 393 C.
(12) *Ibid.*, VI, 386 E.
(13) *Ibid.*, XXI, 394 A.
(14) *De Iside et Osiride*, LXXV, 381 F.
(15) *Symposiaca*, VIII, 4, 4, 724 BC.
(16) *Ibid.*, 1, 2, 715 D.
(17) *De* εἰ *apud Delphos*, II, 285 B.

il ne se confond pas avec cet astre, comme l'imagination populaire incline à l'admettre (1). Il ne faut croire, ni qu'il ait été banni du ciel, ni qu'il ait dû se purifier après avoir tué le serpent ; et les « théologiens » de Delphes ont tort de tolérer la mise en scène de pareilles extravagances (2).

C'est précisément à propos d'Apollon que Plutarque pose, avec une vigueur assez rare chez lui, le principe de l'unité divine (3). Cette affirmation même et la circonstance où elle se produit, rapprochées des analogies importantes que nous venons de relever entre Zeus et Phébus, nous autorisent à penser que, pour lui, ces deux noms sont les appellations diverses d'une même divinité (4). Telle est sa préoccupation de l'unité qu'il veut à toute force confondre Latone avec Héra (5). Phébus est précisément fils de Latone, et Arès d'Héra. « Mais ces deux dieux n'ont qu'une seule et même puissance ; car l'un s'appelle Arès parce qu'il nous secourt dans les accidents causés par la violence et la guerre ; l'autre, Apollon, parce qu'il débarrasse et délivre l'homme des maladies du corps (6). » N'oublions pas qu'Apollon donne son nom au soleil, et Arès le sien à la plus brillante des planètes.

La tendance de Plutarque au syncrétisme s'accuse encore dans l'assimilation qu'il semble établir entre Artémis et Athêna qui, toutes deux, servent à dénommer la Lune (7). Mais surtout la place centrale qu'il donne à Phébus-Apollon, le dieu par excellence, annonce l'évolution de la religion grecque dans le sens des cultes solaires de l'Orient ; évolution dont l'apothéose du Soleil-Roi par Julien sera le dernier terme.

Il serait facile, mais assez fastidieux, et d'ailleurs inutile, de reprendre tous les passages où Plutarque fait mention des autres Olympiens, pour établir qu'Apollon seul, confondu d'ailleurs avec Zeus, jouit de la prééminence. S'il parle d'Aphrodite ou d'Hermès, ce n'est point d'abondance. Il fait comme le vulgaire et se sert simplement de façons de dire consacrées par l'usage. L'accent pieux, la ferveur mystique, la foi vive et ardente, et qui s'efforce d'être éclairée, sont réservées à Phébus. Le reste n'est qu'archéologie.

(1) *De Pythiæ Oraculis.*
(2) *De Defectu oraculorum*, XIV, 417 F.
(3) *De εἰ apud Delphos*, XX, 393 C.
(4) Nous avons retrouvé cette formule, que nous pensions inventer, dans un ouvrage scolaire de M. Gustave Merlet, *Etudes littéraires sur les grands classiques grecs*. Paris, Hachette, 1888, p. 583, note.
(5) Περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς Δαιδάλων, IV. — Diodore de Sicile appelle, de son côté, la mère d'Apollon, tantôt Latone et tantôt Héra.
(6) Περὶ τῶν..., V.
(7) *De Facie in orbe Lunæ*, XXIV-XXV, 938 DE.

Que faire, cependant, de tous ces êtres mystérieux qui remplissent de leurs aventures, non seulement la poésie, mais l'histoire, qui se manifestent de mille façons inattendues, qui semblent, tantôt végéter dans la disgrâce, tantôt dérober une parcelle de la puissance divine, qui parlent aux hommes, puis leur échappent, qui se plaisent dans les gémissements, et dont la religion s'efforce de calmer, par des cérémonies lugubres, la colère jamais apaisée ? Faut-il en dépeupler, non seulement l'Olympe, mais cette région intermédiaire, entre ciel et terre, où l'imagination effrayée les entrevoit ? Ce serait rompre avec toute la tradition. Plutarque n'en aura point l'audace. Il refusera de suivre Évhémère et Diodore qui veulent que les dieux soient simplement, à l'origine, de grands hommes, des généraux courageux, des rois célèbres. Qu'une pareille altération de l'histoire se soit produite, il ne peut le croire. Nul n'a pris sérieusement pour des dieux les plus fiers conquérants, un Cyrus, malgré sa puissance, un Alexandre, malgré ses travaux inouïs et sa volonté de passer pour le fils de Zeus. Le brave Antigone, dans son bon sens, renvoyait ses adorateurs au valet qui vidait sa chaise percée (1). Ainsi les rois eux-mêmes n'ont pas été dupes de leur prétendue divinité.

Mais si Dionysos, Poseidôn, Hadès ne sont ni des dieux ni des hommes, que sont-ils donc ?

(1) *De Iside et Osiride*, XXIV, 360 C.

CHAPITRE X

LA DOCTRINE DE PLUTARQUE, LES DÉMONS

Nous voyons constamment le mal autour de nous, et parfois en nous. Dieu cependant n'a rien fait que de bon ; il ne veut rien que notre avantage. Ce n'est donc pas en lui qu'il faut chercher la cause du mal. « A un point de vue général, dit M. Hild, les démons mauvais déchargent pour lui (Plutarque) la Providence des objections tirées du mal sous ses diverses formes... Ainsi se trouve rompue, par l'introduction violente des idées asiatiques, la tradition grecque, qui, fidèle depuis l'origine à la loi de l'unité, avait, à quelques exceptions près, qui ne devinrent jamais populaires, présenté l'univers comme l'œuvre d'une seule puissance, et constaté le mal comme une nécessité supérieure, sans jamais le personnifier dans un principe. Pour Plutarque, la théorie nouvelle constituait un progrès dont il s'applaudit, peu s'en faut, avec enthousiasme (1). » On ne peut mieux exprimer les avantages que Plutarque entendait tirer de son dualisme mitigé. Mais le tort du savant helléniste est d'exagérer la nouveauté du système, encore qu'il ait lui-même accumulé les exemples propres à montrer l'universalité de la croyance aux démons. De plus, il ne paraît pas voir que Plutarque se proposait, non seulement d'expliquer l'origine du mal, mais aussi de rendre acceptables certains mythes et même certains rites religieux, qu'il ne pouvait pas rejeter, et moins encore appliquer aux dieux.

Plutarque nous explique très clairement comment l'existence des démons est un des dogmes essentiels de sa religion. « Ceux qui ne croient pas aux démons, ou bien suppriment tout commerce et tout contact entre les dieux et les hommes, en supprimant cette race d'interprètes et de serviteurs de la divinité, ou bien nous forcent

(1) J.-A. Hild, *Étude sur les démons dans le littérature et la religion des Grecs*. Paris, Hachette, 1880, p. 297.

de tout mélanger et de tout bouleverser en faisant descendre les dieux jusqu'à nos passions et à nos affaires (1). »

Par l'introduction de cet élément dans l'échelle des êtres, la perfection et la sérénité divines sont donc sauvegardées. L'histoire sacrée ne laisse pas d'y trouver son compte : tout ce qui, dans ses récits, se sent trop des misères de l'humanité, nous l'attribuerons aux démons sans hésiter. « Tous les contes que l'on fait des dieux, toutes ces histoires d'enlèvements, de courses errantes, de retraites, d'exils, d'esclavage, il ne faut pas les rapporter aux dieux mêmes, mais aux démons (2). » Ce n'est donc pas Apollon qui servait chez Admète, mais un démon. L'erreur des Égyptiens, nation d'ailleurs si sage, est d'avoir mal connu cette distinction. En feignant qu'Osiris avait été coupé en morceaux par Typhon et en pleurant bruyamment sa mort, ils se sont, à juste titre, attiré cette observation ironique du physicien Xénophane : « Si c'est un dieu, ne le pleurez pas ; si c'est un homme, ne lui sacrifiez pas (3) ! » Mais tout change si Typhon, Osiris, Isis sont des êtres « plus forts que nous, dont la puissance dépasse celle de notre nature, mais chez qui la divinité n'est point pure, ni sans mélange, et qui, susceptibles d'éprouver le plaisir, la peine et les autres affections de ce genre, en subissent plus ou moins l'ébranlement (4) ».

Par là sont résolues toutes sortes de contradictions. La mort d'Osiris est aussi naturelle que sa résurrection. Disons-en tout autant de Dionysos (5). Si nous ne pouvons voir sans surprise un dieu privé de la lumière du jour, Hadès, n'étant plus qu'un génie, n'aura pas à se plaindre d'habiter les enfers (6). Les combats des géants et les tristes péripéties du voyage de Déméter à la recherche de Corê, ne nous scandalisent pas davantage (7).

Mieux encore : les exigences de ces religions qui, sans cesse, réclament des expiations et des purifications, qui tantôt poussent les hommes à jeûner et à se flageller, tantôt les sollicitent à des orgies, qui parfois prescrivent d'enterrer vive une vieille femme et vouent les hommes roux à l'exécration, deviennent naturelles

(1) *De Defectu oraculorum*, XIII, 416 EF.
(2) *Ibid.*, XV, 417 E.
(3) *De Iside et Osiride*, LXX, 379 B ; cf. *De Superstitione*, XIII, 171 DE.
(4) *De Iside et Osiride*, XXV, 360 DE.
(5) Le barbare inspiré dont parle Cléombrote (*De Defectu oraculorum*, XXI, 421 A) déclare que Dionysos est un démon. Il ajoute que le meurtrier de Python fut soumis à une purification qui le rendit véritablement Phébus (Φοῖβον ἀληθῶς). Il semblerait donc considérer Apollon lui-même comme un démon ; mais cette opinion ne peut pas être celle de Plutarque.
(6) *De εἰ apud Delphos*, XXI, 394 A.
(7) *De Iside et Osiride*, XXV, 360 E.

dès qu'elles visent à satisfaire, non plus des êtres parfaits, mais des demi-dieux fantasques et méchants (1). Ainsi les folies officielles du culte de Bacchus, les cérémonies les plus lugubres de la Grèce et de l'Égypte, les mystères orientaux, sont pêle-mêle réhabilités. Du même coup, les lacunes des oracles et leurs réticences s'expliquent ; car, on l'entend bien, c'est aux démons que reviendra, sous l'autorité d'Apollon, la tâche de prédire l'avenir.

Dans son essai d'apologétique, Plutarque a donc tiré tout le parti possible de la croyance aux démons. Aussi proclame-t-il à juste titre sa reconnaissance envers les sages dont l'habileté lui procura cette ressource : « Si Platon... a débarrassé les philosophes de beaucoup de grandes difficultés, il me semble qu'on en a résolu de bien plus nombreuses et plus importantes encore en découvrant une race intermédiaire entre les dieux et les hommes (2). »

Mais soucieux de ne point passer pour le « platonicien dégénéré » qu'on l'accusera d'être plus tard (3), il invoque et cite abondamment ses autorités, parmi lesquelles figure le maître. Fidèle à sa méthode habituelle, il fait appel, en même temps, à la tradition religieuse, établie par les initiations et les sacrifices, à la tradition poétique et à la tradition philosophique. Relativement à la première, il reste dans le vague par piété, quoiqu'il se prive ainsi, paraît-il, d'arguments très importants (4). Et la raison la plus décisive qu'il allègue est l'institution par les Opontiens, dès l'antiquité la plus reculée, de deux prêtres préposés, l'un au culte des dieux, l'autre à celui des démons (5).

Mais, sur le témoignage des philosophes et des poètes, il ne tarit pas : « Il est prouvé, par l'attestation d'anciens sages, qu'il existe des êtres placés comme aux confins de la divinité et de l'humanité, sujets aux mêmes affections que les mortels et à des transformations fatales. Il est juste, suivant la tradition de nos pères, d'y croire, et de les honorer sous le nom de démons (6). »

Cette définition s'inspire visiblement de celle que, dans le *Banquet*, Socrate prétend tenir de Diotime. « Que serait donc l'amour ? lui dis-je. Un mortel ? — Pas du tout. — Mais alors ?... — Il est, dit-elle, entre la condition mortelle et l'immortalité. — Comment cela, Diotime ? — C'est un grand démon, Socrate, et la race des démons se place entre la divinité et l'humanité ! — Quelle puis-

(1) *De Iside et Osiride*., 361 B, XXVI ; *De Defectu oraculorum*, XIV, 417 C.
(2) *De Defectu oraculorum*, X, 414 F.
(3) J.-A. Hild, *op. cit.*, p. 300, n. 1.
(4) *De Defectu oraculorum*, XIV, 417 BC.
(5) *Quæstiones græcæ*, VIII, 292 B.
(6) *De Defectu oraculorum*, XII, 416 E.

sance a-t-elle, lui dis-je ? — Elle sert d'interprète et de canal pour transmettre aux dieux ce qui vient des hommes et aux hommes ce qui vient des dieux, aux uns les prières et les sacrifices, aux autres les ordres et les récompenses (1). »

L'origine de cette croyance est orientale, soit qu'elle vienne des mages de l'école de Zoroastre, soit de la Thrace où Orphée l'aurait enseignée, d'Égypte ou de Phrygie (2). Plutarque s'arrête de préférence à la première hypothèse, et il analyse assez longuement la doctrine de Zoroastre, qui oppose entre elles deux forces, l'une bienfaisante et l'autre malfaisante, mais égales et toujours en lutte (3). Celle des Chaldéens ne s'en éloigne pas beaucoup (4). Mais les Grecs n'admettent point cet étrange équilibre, sauf exception pour certains physiologues, Héraclite d'Éphèse, par exemple, dont on a voulu rapporter la célèbre formule : πόλεμος πάντων πάτηρ à la lutte entre le bon et le mauvais principe. Pour Plutarque, Ormuzd est victorieux d'avance ; et d'ailleurs le conflit n'est pas entre démons et dieux, mais entre bons et mauvais démons.

« Chez Macrobe, dit Dom Calmet, les dieux sont nommés *daëmones*, d'un nom grec qui signifie *connaissants*, parce qu'on suppose qu'ils connaissent l'avenir (5). » Cette explication est visiblement trop étroite. Mais que l'on veuille, avec M. Regnaud (6), faire de ce terme un doublet de δαήμων (intelligent) et le rattacher à δαίω (briller), ou bien avec Pott (7), à un autre sens de ce verbe : couper, donc : partager, distribuer, il n'implique, à coup sûr, aucune idée péjorative (8).

(1) *Banquet*, 202 E. Cf. Dion Chrysostome, XXV (περὶ τοῦ δαίμονος). C'est une sorte de leçon, où le maître, voulant expliquer à son disciple le sens d'εὐδαίμων, envisage ce qu'il faut entendre par δαίμων. Il définit le démon : τὸ κρατοῦν ἑκάστου, καὶ καθ' ὃν ζῇ τῶν ἀνθρώπων ἕκαστος... καὶ πράττον ὅσα ἂν πράττοι... Mais, si le démon agit du dehors, ce pourrait être simplement un homme d'une puissance exceptionnelle, comme Lycurgue, Pisistrate, Thémistocle, Périclès ou Numa. La conclusion manque. — Le même auteur, développant le paradoxe stoïcien sur le bonheur du sage (XXIII), se demande s'il peut y avoir de mauvais démons et reste indécis. Ailleurs, enfin, il range parmi les démons différentes passions, la volupté, l'avarice, l'ambition, mais aussi la sagesse (IV, *Diogène et Alexandre*). Cf. Weil, *art. cit.*
(2) *De Defectu oraculorum*, X, 415 E.
(3) *De Iside et Osiride*, XLVI, 369 E.
(4) *Ibid.*, XLVIII, 370 C.
(5) *Dissertation sur les apparitions...* Paris, De Bure, 1746, p. 208. Cf. *Cratyle*, 398 B.
(6) *Le Daimôn* (Histoire d'un mot et d'une idée). (*Revue de l'histoire des religions*, t. XV, pp. 158 sq.)
(7) *Ibid.*
(8) D'après Eusèbe, *Préparation évangélique*, IV, 5, δαίμων viendrait de δειμαίνειν. Cette interprétation est visiblement malveillante.

Homère, d'après Plutarque, emploie les deux termes, δαίμων et θεός, indifféremment (1) ; il confond sous le même vocable les dieux, les bons et les mauvais génies, voulant par là montrer la complexité de la nature des démons (2). M. Regnaud précise ces indications en observant que δαίμων est moins fréquent que θεός et paraît correspondre à une théorie monothéiste, la divinité apparaissant comme la cause de toutes choses, et en particulier du bonheur et du malheur des hommes ; d'où le qualificatif εὐδαίμων. Grammaticalement, n'ayant qu'une forme pour le masculin et le féminin, il peut, au contraire, de θεός, s'appliquer à toutes les divinités (3).

Du commentaire ingénieux et abondant que M. H. Monin a donné des divers passages de l'*Iliade* où le terme de δαίμων est employé, l'on peut conclure qu'aucune différence de sens n'est encore perceptible entre δαίμων et θεός (4). J'entends : aucune différence essentielle. On pourrait, à la rigueur, saisir une nuance, et supposer qu'en certains cas δαίμων représente plutôt la divinité dans ses rapports avec les hommes, notamment quand elle excite les passions (5).

Avec Hésiode, le sens du mot δαίμων change décidément. « C'est le premier, dit Plutarque, qui ait distingué, de façon claire et définie, quatre espèces d'êtres raisonnables : les dieux, puis les démons, qui sont nombreux et bienfaisants, puis les héros, enfin les hommes, les demi-dieux étant rangés parmi les héros (6). Il paraît faire sienne cette classification (7), qui, complétée par l'adjonction des animaux, lui permet d'élever le chiffre des espèces animées au nombre sacré cinq (8).

Le rôle des démons chez Hésiode est, en effet, essentiellement bienfaisant. « Il y a, dit-il, sur la terre nourricière, trente mille immortels, chargés par Zan de garder les hommes mortels. Ils surveillent les procès et les œuvres méprisables ; et, vêtus d'air, ils errent de tous côtés sur la terre (9). »

(1) *De Defectu oraculorum*, X, 415 A.
(2) *De Iside et Osiride*, XXVI, 360 F. — D'après M. Burnet, le sens primitif de δαίμων est « destin. » « τύχη est la forme individuelle de δαίμων » (*Aurore de la Philosophie grecque*, trad. française, Payot, 1919, p. 158, note.
(3) Cependant H. Monin (cf. *infra*) fait observer qu'on lit dans l'*Iliade*, (VIII, 7) : θήλεια θεός.
(4) *De Unitate religionis Homericæ in* Iliade. Paris, Hachette, 1884, pp. 36-42.
(5) Dans deux des citations que Plutarque donne d'Homère à propos des démons, ce n'est pas le substantif δαίμων qui figure, mais l'adjectif dérivé δαιμόνιος (*De Iside et Osiride*, XXVI).
(6) *De Defectu oraculorum*, X, 415 B.
(7) *De* εἰ *apud Delphos*, XIII, 390 E.
(8) *Ibid.*, XIII, 390 E.
(9) *Travaux et Jours*, 253-255.

Ces gardiens de la justice ne sont autres que les démons, comme on le voit en un autre passage (1). Les hommes de l'âge d'or, dont la vie ne fut qu'une fête et la mort un assoupissement, sont devenus, par le conseil du grand Zan, des démons augustes qui habitent la terre, gardent les hommes mortels et dispensent les richesses ; telle a été leur récompense royale (2). Il n'y a donc pas, à vrai dire, de différence de nature entre les démons et les héros. Ceux-ci sont la race divine du quatrième âge, les grands batailleurs de Thèbes et de Troie. Séparés des hommes, ils habitent à jamais les îles des bienheureux, le long de l'Océan aux profonds tourbillons (3). Leur félicité est parfaite ; mais la mort a marqué le terme de leur activité.

Plutarque a subi l'influence de cette doctrine d'un poète quasi-sacré, et la succession des âges de l'humanité ne diffère pas pour lui de ce qu'elle était pour Hésiode (4). Mais, cédant encore à son besoin de stimuler la vertu, de montrer à l'homme un but toujours plus haut et plus noble, de l'encourager au bien par la promesse de récompenses incomparables, ménagées savamment aux stades divers de son amélioration, il refuse d'admettre que la hiérarchie divine soit une fois pour toutes établie, que ses rangs glorieux ne puissent plus s'ouvrir à de nouveaux mérites. « D'autres supposent dans les âmes le même changement que dans les corps. Comme on voit de la terre l'eau sortir et l'air de l'eau, et de l'air, le feu, la nature étant toujours portée vers le haut, ainsi les âmes des meilleurs d'entre les hommes se changent en héros, et de héros en démons. Quelques-unes, au bout d'une longue période, purifiées pleinement par leurs mérites, ont été associées à la divinité (5). »

Il prend cette opinion plus fermement encore à son compte dans la vie de Romulus (6), et il insiste sur ce point que l'âme seule, débarrassée du corps, qui retourne à la terre dont il sortit, participe à la béatitude. Mais il ne paraît pas se douter qu'en admettant cette apothéose des hommes, il fait une concession bien grave au système impie d'Évhémère, car si les derniers venus d'entre les dieux se sont rendus tels, grâce à leur vertu, pourquoi n'en irait-il pas de même des premiers ? Il ne songe pas davantage qu'il a l'air d'abonder dans le sens des stoïciens, qui voulaient qu'un vrai sage fût l'égal des dieux.

(1) Voir les *Travaux et Jours*, édition de M. Mazon (note de la p. 72).
(2) *Travaux et Jours*, 121-123.
(3) *Ibid.*, 154-168.
(4) *Thésée*, V, 6, 3 C.
(5) *De Defectu oraculorum*, X, 415 B.
(6) *Romulus*, XXVIII, 18, 35 EF.

Enfin, que devient son monothéisme, affirmé si solennellement ? Ici la contradiction n'est qu'apparente. En réalité, cette participation à la puissance divine, étape suprême de l'humanité sans cesse en voie de perfection, n'est qu'un privilège, une grâce venant du seul vrai Dieu, qui, par son unité, son éternité, dépasse infiniment ceux qu'il daigne élever à soi, mais dont la nature reste irréductible à la sienne.

Des exemples illustres attestent la vérité de cette croyance : « Isis et Osiris, qui n'étaient d'abord que de bons démons, furent, par leur vertu, changés en dieux, comme plus tard Héraclès et Dionysos. Aussi reçoivent-ils à la fois les honneurs rendus aux dieux et ceux que l'on rend aux démons ; car ils ont partout un très grand pouvoir, mais principalement sur la terre et sous la terre (1). »

Cédant au préjugé qui faisait considérer les traditions de l'Égypte comme passant de beaucoup en antiquité celles des autres peuples, Plutarque ici semble admettre l'antériorité d'Osiris sur Dionysos. Mais, dans un autre passage, il proclame l'identité de ces deux divinités (2).

Il n'épargne pas toujours à l'inventeur de la vigne d'innocentes plaisanteries. Mais il le regarde, même alors, comme un de nos bienfaiteurs et il lui témoigne les égards que les Delphiens, plus que toute autre nation, devaient à celui qui partageait avec Apollon la protection de la ville sainte. Il ne manque pas de rappeler son rôle dans l'inspiration, soit prophétique (3), soit tragique (4). Assez sobre de détails sur sa légende, il ne croit pas, comme Diodore, à l'existence de deux divinités de ce nom ; l'appellation de Zagreus, que l'on attribuait à un premier Bacchus, fils de Zeus et de Corê, ne lui paraît pas autre chose qu'un surnom du Bacchus unique. Le dieu florissant de jeunesse, qui, sur ses pas, entraîne les Ménades agitées d'une joie furieuse, mais qui sait aussi révéler à son fidèle Eschyle comment la fatalité sème les crimes et défait les empires, — ce dieu, le plus sage et le plus fou, parce qu'il a connu toutes les ivresses du savoir comme celles de la passion, a reçu des appellations mystérieuses où s'expriment ses vertus contradictoires.

Il est le taureau, parce qu'il inventa les semailles (5), Zagreus parce qu'il prend sa proie vivante (6) ; Nyctélien, parce qu'on le

(1) *De Iside et Osiride*, XXVII, 361 E.
(2) *Ibid.*, XXXIV, 364 D.
(3) *De εἰ apud Delphos*, IX, 388 E. Cf. *Symposiaca*, VII, 10, 2, 716 B.
(4) *Ibid.*, 715 D.
(5) *Quæstiones græcæ*, XXXVI, 299 AB.
(6) *De εἰ apud Delphos*, IX, 389 A.

fête la nuit (1) ; Isodète, parce qu'il répand ses dons avec égalité (2) ; Phléen, parce que sa vigueur ne fléchit jamais (3) ; il est celui qui délivre et qui délie (4), le bon médecin (5), le sage conseiller (6). Il n'a rien d'efféminé (7) ; sa jeunesse a recherché le bruit des armes, et sa prudence égale son courage (8). Il a triomphé de la mort en ressuscitant après son supplice, et de la nature en montant au ciel, où, par la suite, il a tiré sa mère, quoique mortelle (9).

S'il a pu s'élever de la sorte, pourquoi ne ferait-il pas participer à son bonheur ceux qui l'aiment et l'honorent ? Il ne cesse de protéger les hommes au delà même de l'existence terrestre, mais alors Plutarque incline à croire, avec Héraclite, qu'il prend le nom d'Hadès (10). Cette assimilation surprend à première vue, nulle divinité n'étant plus effrayante, et, si l'on en croit les poètes, plus hostile aux mortels que le roi des enfers (11). Mais ce roi « est un dieu ou plutôt un génie préposé à la nature, où se succèdent constamment la mort et la naissance (12) ». Or, la vie douloureuse puis triomphante de Dionysos, n'est-elle pas l'image de cette révolution perpétuelle ? Hadès a pour escorte le silence et l'oubli (13); mais Dionysos est le fils de l'oubli (14) : c'est du séjour de l'oubli qu'il a pris son vol vers l'Olympe (15). Hadès, au surplus, et nous le savons (16), n'est point le geôlier sombre et inflexible dont la poésie, surtout chez les Latins, a fixé l'austère visage. Platon veut que son nom signifie « le fils de la Compassion, et que ce dieu soit facile pour son entourage (17) ». Humain, sage et riche, il n'a besoin de barrières ni de

(1) *De εἰ apud Delphos*, IX, 389 A.
(2) *Ibid.*, 389 A.
(3) *Symposiaca*, V, 8, 2, 683 F.
(4) *Ibid.*, I, 1, 2, 613 B.
(5) *Ibid.*, III, 1, 3, 641 A.
(6) *Ibid.*, VII, 9, 714 C.
(7) Cependant, Lamprias (*Symposiaca*, IV, 6, 3) rapporte l'opinion de ceux qui confondent Dionysos avec l'androgyne Adonis. Il ajoute qu'elle est confirmée par la similitude des deux cultes. Mais il parle aussi d'une autre tradition, suivant laquelle Adonis n'aurait été que le « mignon » de Dionysos. On connaît l'horreur de Plutarque pour Adonis. Il ne signale donc l'assimilation de ce dieu à Dionysos qu'à titre de curiosité archéologique (671 B).
(8) *Quæstiones græcæ*, LVI, 303 D.
(9) *De sera numinis vindicta*, XXII, 566 A
(10) *De Iside et Osiride*, XXVIII, 362 A.
(11) *De εἰ apud Delphos*, XXI, 394 A.
(12) *Ibid.*, 394 A.
(13) *Ibid.*, 394 A.
(14) *Symposiaca*, VII, 5, 3, 705 B.
(15) *De sera num. vind.*, XXII, 566 A.
(16) Cf. *supra*.
(17) *De Iside et Osiride*, XXIX, 362 D.

chiens furieux pour garder les âmes sous sa loi ; car sa parole persuasive y suffit (1).

Il semble que Plutarque se contredise en faisant grief à Hérodote d'avoir ouvert, à propos de Dionysos et d'Héraclès, un avis assez voisin du sien. Le vieil historien, après avoir proclamé sa résolution de garder un silence religieux sur les choses divines, manque tout de suite à sa promesse. « A l'égard d'Héraclès et de Dionysos, il déclare, sans tant de circonspection, que ceux d'Égypte sont bien des dieux, mais que ceux de Grèce ont vieilli dans la condition humaine. Cependant, il dit que l'Héraclès égyptien était au rang des dieux du second ordre, et Dionysos, du troisième ; car ils ont eu un commencement et ne sont pas éternels. Il proclame pourtant leur divinité ; mais les nôtres, qui sont mortels et de simples héros, il veut qu'on leur offre des libations et non des sacrifices comme aux dieux (2).

Plutarque se laisse-t-il, en la circonstance, aller à son aversion bien connue pour l'ennemi de la Béotie ? Pas tout à fait. Son amour-propre national, et son besoin de logique aussi, nous l'avouerons, s'irritent de voir refuser aux dieux de son pays les honneurs que l'on concède à leurs homonymes étrangers, dont ils ne diffèrent ni par leurs vertus ni par leurs attributions. En outre, il n'admet pas que l'origine de Dionysos et d'Héraclès puisse faire tort à leur apothéose.

Il ne se contredit pas davantage en parlant, au même endroit, des contes et des vantardises des Égyptiens, malgré sa vénération pour leurs institutions religieuses. Il vise alors les croyances grossières du peuple, dont il ne parle pas avec moins de mépris, dans le traité d'*Isis et d'Osiris :* « Tu sais bien que mes récits ne ressemblent pas à ces fables maudites et à ces fictions vides, comme en inventent les poètes et les logographes, qui tissent des récits aussi dépourvus de solidité que des toiles d'araignées (3). »

Tous les démons ne parviennent pas à un sort aussi glorieux que celui d'Héraclès et de Dionysos. Il en est de malfaisants et d'infortunés qu'Empédocle nous montre exilés du ciel, errant de monde en monde, rejetés de la mer à la terre, et de la terre au soleil, incapables de trouver une retraite sûre (4). Car ces êtres sont faillibles, sujets à nos vices, à nos passions et, par suite, à la disgrâce des dieux.

(1) *De Superstitione*, XIII, 171 D.
(2) *De Herodoti Malignitate*, XIII, 857 D.
(3) *De Iside et Osiride*, XX, 258 EF. — Le mépris de Plutarque pour les logographes vient peut-être de ce qu'ils avaient été les précurseurs d'Evhémère. Cf. Duméril, *op. cit.*
(4) *De vitando ære alieno*, VII, 830 F.

C'est peut-être à l'un d'eux qu'il faut rapporter la légende de l'exil d'Apollon chez Admète, hypothèse d'autant plus vraisemblable, que certains démons reçoivent des noms empruntés aux dieux mêmes, et sans avoir aucun rapport avec ceux dont ils tirent leur appellation. Il y a, par exemple, un Apollonios et un Dionysios tout à fait indépendants d'Apollon et de Dionysos, mais qu'une quasi-homonymie peut avoir fait confondre avec ces dieux (1).

Les démons sont assez souvent chargés de missions délicates. Il en est qui, dans une île bretonne, gardent Cronos, prisonnier de Zeus. Leur vie s'y écoule paisiblement ; ils se montrent volontiers aux hommes et causent avec eux. Le dieu dont ils sont restés les amis, comme au temps de sa puissance, n'a pas d'autre lien que le sommeil où Zeus l'a plongé. Couché dans une grotte sur un lit de pierre, mais qui semble d'or, il ne laisse pas, tout en dormant, de goûter à l'ambroisie que des oiseaux lui apportent. Il voit en songe les desseins de Zeus ; et ce que les démons en saisissent, d'après les propos échappés de sa bouche, leur permet de faire aux hommes des révélations (2). Si l'un des principaux d'entre eux vient à mourir, d'affreuses tempêtes signalent sa fin, alors qu'une bonace persistante annoncera celle du grand Pan.

Cet épisode a valu bien des railleries à Plutarque. Il est, en effet, l'un des exemples les plus frappants de ce goût du merveilleux qui caractérise son époque. Observons toutefois qu'il ne le prend pas absolument à son compte, car il le fait rapporter une fois par Demétrius, une autre, par Sylla. Ni le sommeil de Cronos ni la prison où Zeus le tient ne peuvent aisément se concilier avec la théologie si haute, et disons même si rationnelle, de Plutarque. Il n'a pas voulu sacrifier un récit fantastique : c'est que l'effet sur le public était sûr, et qu'un philosophe même n'est pas auteur impunément.

Ce n'est pas davantage de première source que Plutarque rapporte l'épisode fameux de la mort du grand Pan. Ce récit est fait par Philippe, qui le tient d'Épitherse, grammairien habile et père du rhéteur Émilien.

Epitherse, allant en Italie, s'était embarqué sur un vaisseau chargé de passagers et de marchandises. Un soir, non loin des îles Échinades, le vent cessa tout à coup et le courant porta le navire dans les parages de Corcyre. Presque tout le monde était encore debout ; et beaucoup, après le repas du soir, étaient restés à boire. Soudain, une voix qui venait de la terre appela Thamous par trois fois. Ce

(1) *De Defectu oraculorum*, XXI, 421 E.
(2) *De Defectu oraculorum*, XVIII, 420 A ; *De Facie in orbe Lunæ*, XXVI, 942 A.

Thamous était le pilote, un Égyptien, dont la plupart des passagers ignoraient le nom. Au troisième appel, il demanda ce qu'on lui voulait. La voix mystérieuse devint plus forte et répondit : « Lorsque tu seras à la hauteur de Palôdès, annonce que le grand Pan est mort. »

Tout le monde fut terrifié et l'on tint une sorte de conseil pour décider quel compte il faudrait tenir d'une prescription si étrange. Le pilote lui-même déclara qu'une fois à l'endroit indiqué, s'il y avait du vent, on passerait outre; dans le cas contraire, il s'acquitterait de la mission. En vue de Palôdès, le vent tomba pour la seconde fois ; alors, de sa proue, Thamous, tourné vers la terre, s'écria : « Le grand Pan est mort ! » Un immense gémissement accueillit ce message.

L'Empereur, c'était alors Tibère, manda le pilote auprès de lui pour entendre de sa bouche le détail de ce fait surprenant. Puis il consulta les « philologues », nombreux dans son entourage, qui émirent la supposition que ce Pan était le fils d'Hermès et de Pénélope.

« Tel fut le récit de Philippe, confirmé par plusieurs des assistants, qui l'avaient entendu faire à Émilien dans sa vieillesse (1). » Peut-être le témoignage d'un rhéteur et d'un grammairien était-il, en la circonstance, beaucoup moins décisif que celui d'un illettré quelconque, incapable d'imaginer de si belles choses. « Si c'étaient des hommes célèbres qui racontassent ces merveilles, dit Bossuet en une autre occasion, le monde croirait aisément qu'ils voudraient se faire un nom par leurs sublimes visions (2). »

Bien différent de Bossuet, M. Salomon Reinach juge, au contraire, irrécusable l'affirmation de deux professeurs. Il ne met donc pas en doute l'exactitude générale du récit d'Épitherse, dont il propose une explication aussi neuve qu'ingénieuse. Thamous ou Thammouz, était, comme on sait, le nom syrien d'Adonis, dont on pleurait la mort avec tant de solennité. Le pilote égyptien, qui, par une simple coïncidence, portait précisément ce même nom, aura cru qu'on l'appelait. En réalité, Thamous était un nominatif, répété trois fois, comme il arrivait souvent dans les formules religieuses, et il avait pour apposition l'épithète de πανμέγας. Les passagers auraient donc perçu simplement l'écho d'une lamentation rituelle sur la mort d'Adonis (3).

Cette interprétation séduisante rentre bien dans le système de l'éminent archéologue, d'aprés lequel les rites préexistent aux

(1) *De Defectu oraculorum*, XVII, 419 E.
(2) *Élévations sur les mystères*, XIIe semaine, 16e élévation.
(3) Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*. Paris, Leroux, 1904-1913, t. III, pp. 7 à 15.

mythes. Mais elle restitue de façon légèrement arbitraire le texte de la phrase entendue par le pilote et les passagers, puisque M. Reinach rejette *a priori* l'injonction faite à Thamous d'annoncer la mort de Pan, une fois en vue de Palôdès. Or, c'est précisément cette injonction qui, d'après Plutarque, émeut les assistants et leur fait prendre une délibération collective. Grammaticalement, on ne s'explique pas que l'épithète de πανμέγας n'ait pas été répétée trois fois, comme le substantif auquel elle est censée servir d'apposition, et, d'ailleurs, il n'y a pas d'autres exemples de cette épithète appliquée à Thammouz.

Historiquement, l'hypothèse de M. Reinach permettrait de placer l'épisode merveilleux à la date même où l'on commémorait la mort d'Adonis, vers le solstice d'été. Cette coïncidence n'avait donc frappé personne ? L'équipage, les passagers et l'entourage lettré de Tibère ignoraient tout d'un culte si populaire et si répandu ? Pareille ignorance est peu vraisemblable. Il nous paraît que, si dans le temps précisément des fêtes d'Adonis, était venue du rivage une phrase aussi nette que celle-ci : « Thammouz le grand est mort, » nul ne se serait mis en frais d'imagination pour l'expliquer. Enfin, M. Salomon Reinach se fait à lui-même l'objection qu'il est un peu surprenant que les adorateurs d'Adonis aient parlé syrien et grec à la fois : n'appelaient-ils pas leur dieu, dans la circonstance, Thammouz-Panmégas ? En somme cette interprétation, tout en n'expliquant qu'une partie de la légende, comporte bien des difficultés.

Mais Plutarque tenait-il beaucoup à nous faire admettre la véracité de ce récit ? On a cru longtemps que la topographie de Palôdès était aussi vague, du moins, que celle de l'île de Panchée. Si l'on s'est avisé de nos jours que ce nom désigne le port de Buthrote, en Épire, voilà sans doute une objection levée. Mais notre auteur ne songe même pas à résoudre une contradiction évidente, celle de la dénomination de grand, donnée au démon disparu, avec l'explication fournie par l'entourage lettré de Tibère. Comment le grand Pan serait-il le même personnage que le fils obscur d'Hermès et de Pénélope ?

En y regardant de plus près, on s'apercevra que l'idée même de la mort d'un démon est en désaccord avec la doctrine traditionnelle, reprise par Plutarque, sur la nature de cette catégorie d'êtres. D'après Hésiode, les démons sont devenus tels précisément parce qu'ils sont morts en tant qu'hommes. Depuis lors, « vêtus d'air », ils se transportent de tous côtés aussi rapidement qu'ils le veulent. Ils sont exactement de purs esprits. Comment mourraient-ils désormais, puisque l'âme est immortelle ?

Ici encore, nous nous garderons donc de croire que Plutarque

ait pris à son compte une légende curieuse dont il n'a pas eu le courage de se priver. Abstraction faite des deux contes merveilleux que, par une fiction fréquente dans l'antiquité, rapportent des personnages authentiques et dûment qualifiés, sa thèse sur la nature et le rôle des démons est extrêmement nette. Dégagés des besoins naturels, mais soumis aux passions humaines, ces esprits intermédiaires entre l'homme et Dieu subissent un temps d'épreuve, qui se terminera par leur disgrâce ou par leur apothéose. L'idée qui prévaut toujours est celle de la responsabilité morale et de l'accroissement possible des mérites à tous les degrés de l'être.

Parmi les démons qui ne peuvent jamais s'élever à la gloire divine, Plutarque place les Sirènes (1). Ce ne sont pas les séduisantes ennemies de l'humanité qu'a peintes Homère. Leur chant, comme l'indique Platon, ne conduit pas le voyageur à sa perte ; il inspire aux âmes des morts l'oubli de tout ce qui est mortel et la passion des choses célestes ; c'est grâce à elles que ces âmes, pleines de joie, s'associent aux révolutions des mondes (2). L'écho affaibli de cette mus que divine suffit pour réveiller en nous le souvenir d'une beauté que nous ne connaissons plus et nous fait désirer de rompre les liens du corps.

Il faut sans doute mettre au nombre des mauvais démons ce Boubrostis à qui les gens de Smyrne immolent un taureau noir (3).

Typhon, que, par une métathèse hardie, l'on a confondu parfois avec Python — l'ennemi de Phébus comme Set l'est d'Osiris — témoigne, par sa déchéance, de la justice des dieux (4). Il est le démon proprement dit, qui s'oppose au principe du bien (5).

Une difficulté surgit toutefois à son sujet, car Plutarque, après avoir paru l'assimiler à Pluton (6), déclare à la fin que ce dieu si doux n'est autre qu'Osiris (7). Est-il égaré par sa fureur de syncrétisme ? Hésite-t-il entre les deux identifications : Typhon-Hadès, Hadès-Osiris ? Ou plutôt ne faut-il pas croire qu'à son insu, et malgré qu'il en ait, sa pensée revient quelquefois à ce besoin profond d'unité du génie grec, exprimé si nettement par Socrate au début du *Phédon ?* « Dieu, voulant concilier les principes en conflit, attacha l'extrémité de l'une des chaînes à celle de l'autre (8)... » Euripide,

(1) *Symposiaca*, IX, 14, 5, 745 C.
(2) *Ibid.*, IX, 14, 6, 745 E.
(3) *Ibid.*, VI, 8, 2, 694 A.
(4) *De Iside et Osiride*, XXX, 362 E.
(5) *Ibid.*, XLV, XLVI, 369 A.
(6) *Ibid.*, XLVIII, 370 C.
(7) *Ibid.*, LXXVIII, 382 E.
(8) *Phédon*, 60 C.

lui aussi, refuse de croire que le mal soit séparé du bien ; c'est leur mélange qui produit un état relativement heureux (1).

Empédocle veut que chaque homme ait à ses côtés un bon et un mauvais génie. Plutarque accepterait volontiers cette opinion, mais au sens symbolique (2). Il met toutefois en scène un de ces mauvais génies, celui de Brutus. On connaît cet épisode qu'il a su traiter avec autant de vigueur que de sobriété : « C'était au plus profond de la nuit, la tente était faiblement éclairée, et tout le camp était plongé dans le silence. Brutus calculant et méditant en lui-même crut s'apercevoir que quelqu'un entrait. Regardant à l'entrée de la tente, il voit une figure terrible et insolite, une forme étrange et épouvantable, qui se tenait debout près de lui. Il osa lui demander : « Qui donc es-tu, homme ou dieu, et que veux-tu pour venir me « trouver ? » Le fantôme répondit : « Ton mauvais génie, Brutus ; « et tu me verras à Philippes. » Et Brutus, sans se troubler : « Je « te verrai (3) ! » ».

On prétendit que la même apparition s'était présentée à Brutus après la mort de Cassius, mais cette fois en silence. Plutarque paraît mettre ce fait en doute (4). On trouve, d'autre part, chez Valère-Maxime, qui, dans sa crédulité, n'aurait pas manqué de rapporter la vision de Brutus, pour peu que le souvenir s'en fût conservé réellement, un récit tout à fait analogue, et qui pourrait bien être la source de celui-ci. Cassius de Parme, réfugié dans Athènes après la bataille d'Actium, voit une nuit, mais à l'état de veille, un fantôme. Il lui demande, comme Brutus : « Qui es-tu ? » Et, encore comme à Brutus, le fantôme répond en grec : « Ton mauvais génie (κακοδαίμων) (5). Cassius est, en effet, mis à mort peu après.

Le nom de Cassius facilitait une confusion d'autant plus naturelle que le vulgaire attribue plus facilement des visions ou des révélations aux grands personnages qu'à des partisans obscurs. Et comment s'étonner que les dieux prissent assez d'intérêt à la guerre dont dépendait le sort de Rome, pour en annoncer l'issue par un messager secret ? Cassius de Parme a donc pu céder son rôle au meurtrier de César, beaucoup plus fameux ; mais comme les opinions bien connues de Cassius ne permettaient guère de le prendre pour un visionnaire, c'est à Brutus que l'on aura fini par attribuer

(1) *De Tranquillitate animi*, XV, 474 A.
(2) *Ibid.*, 474 B.
(3) *Brutus*, XXXVI, 1000 EF.
(4) *Ibid.*, XLVIII, 1006 F.
(5) Plutarque : ὁ σὸς κακὸς δαίμων. — Cf. Valère-Maxime, I, 7, 7 (*Romains*).

l'apparition. Il semble bien que Plutarque, en la rapportant, ait surtout en vue de dénoncer une fois de plus l'impiété de ces épicuriens, dont Cassius continuera de soutenir les doctrines, jusqu'au moment où l'évidence le contraindra, mais trop tard, à se convertir (1).

Si le mauvais génie de Brutus ou de Cassius ne se manifeste qu'une fois, et si nous avons peu de lumières sur son rôle habituel, Plutarque étudie plus complaisamment un bon génie, le démon de Socrate. Ce démon lui fournit la matière d'une assez longue digression dans le dialogue célèbre qui porte ce titre et dont le sujet véritable est, à vrai dire, le retour des bannis à Thèbes (2). Par une rencontre curieuse, la dissertation de Maxime de Tyr sur le démon de Socrate ne tient guère mieux ses promesses, tant ce sujet attirait et embarrassait à la fois les Anciens !

Les documents que nous possédons sur le génie familier du maître de Platon et, par contre-coup, de Plutarque sont rares et peu probants, si l'on en croit un érudit d'outre-Rhin, qui confesse avec une modestie remarquable : *Daemonium, quid vere fuerit, confiteor, neque veterum scripta satis explicare, neque recentiorum interpretationes evolvere atque explanare videri* (3).

Victor Hugo qui, faisant un Eschyle à son image, pouvait bien agir de même à l'égard de Socrate, dit tout simplement : « Prendre au pied de la lettre le démon que Socrate se suppose... c'est être dupe d'une métaphore (4). » Chercher à définir, sinon le démon de Socrate, au moins l'idée qu'en avait le sage lui-même, ne saurait être ni si compliqué ni si simple.

« Si nous sommes impuissants à prévoir ce qui nous sera utile dans l'avenir, les dieux ne nous aident-ils pas, par le moyen de la divination, en expliquant à ceux qui les interrogent l'issue de leurs entreprises et en leur enseignant la façon dont elles pourront le mieux tourner ? » A cette question posée par Socrate, Euthydème répond : « Pour toi, Socrate, ils semblent te traiter plus amicalement encore que les autres, puisque, sans même être interrogés, ils t'indiquent par avance ce qu'il faut faire, ou non (5). »

Les relations du philosophe avec la divinité sont donc un fait bien connu de ses concitoyens. Et, suivant la remarque de M. Eugène de Faye, ces communications mystérieuses n'apparaissent pas, à proprement parler, comme un phénomène anormal, échap-

(1) *Brutus*, XXXIX, 1002 A.
(2) Cf. aussi *Nicias*, XIII, 532 B.
(3) Baucker, *Programme d'Oldenbourg*, 1862.
(4) *William Shakespeare* (l. II : les Génies, 1).
(5) *Mémorables*, IV, 3, 12.

pant à toute classification, mais simplement comme un mode de divination particulier à Socrate (1).

Dans Platon, comme dans Xénophon, le sage appelle habituellement son oracle personnel τὸ δαιμόνιον. Mais, dans un passage connu du *Phèdre*, il précise le substantif que qualifie cet adjectif : σημεῖον (2). Faut-il donc sous-entendre partout σημεῖον, comme y incline M. Hild (3) ? Comme Socrate a pu se servir parfois d'un terme vague et général à dessein, ce serait, croyons-nous, audacieux. Mais il est plus aventureux encore de traduire sans hésitation, comme on l'a presque toujours fait, cet adjectif neutre soit employé substantivement, soit qualifiant un substantif sous-entendu, par un substantif masculin, éveillant l'idée d'une personne distincte de celle de Socrate, comme « le génie, l'esprit familier, le démon ».

Sans doute, c'était une opinion accréditée, sinon universellement admise, que chaque homme avait un génie qui veillait sur lui. On peut le voir dans Ménandre (4). Pourtant les ennemis de Socrate estiment scandaleuse son obstination à se réclamer de la puissance qui l'inspire. Lui-même, dans l'apologie platonicienne, déploie plus de subtilité que de bonne foi pour convaincre Mélétos qu'il croit aux démons, et, par conséquent, aux dieux. S'il admet des choses démoniaques (δαιμόνια), cette opinion implique la croyance aux démons, et les démons sont les enfants des dieux. Comment donc le taxer d'athéisme (5) ? Remarquons ici que Socrate paraît confondre les démons et les héros, suivant la tendance d'Hésiode. Mais sa prétendue démonstration est-elle autre chose qu'un jeu de mots ? Il ne le semble pas. Car on peut très bien admettre une puissance intermédiaire entre l'homme et Dieu sans se mettre en peine de déterminer rigoureusement si cette puissance est exercée par des personnes comparables à nous. Et, lorsque Socrate objecte à son accusateur qu'il serait aussi absurde de croire aux démons sans croire aussi aux dieux, que d'admettre l'existence des mulets et non pas celle des chevaux et des ânes dont ils sont issus, ce rapprochement ne dénote une foi ni très profonde ni très respectueuse.

Un peu plus loin, Socrate en vient à justifier sa conduite politique. Il explique son abstention des affaires de l'État par l'intervention de cet oracle intérieur, qu'il continue de ne pas appeler

(1) De l'influence du démon de Socrate sur sa pensée religieuse (*Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XIII, pp. 47 sq.).
(2) *Phèdre*, 242 B.
(3) *Op. cit.*
(4) *De Tranquillitate animi*, XV, 474 B.
(5) *Apologie*, 27 D.

un démon, mais « quelque chose de démoniaque et de divin » (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον). « Je l'ai, dit-il, depuis l'enfance, c'est une voix qui ne se fait entendre que pour me détourner de ce que je suis sur le point de faire ; jamais elle ne me pousse à l'action (1). » Après l'arrêt, s'adressant aux juges qui ont voté son acquittement, il parle encore de la puissance divinatrice (ἡ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου) qui s'opposait auparavant, dans les moindres circonstances, à l'exécution de ses projets, s'ils devaient mal tourner. Elle ne s'est pas du tout manifestée cette fois pour l'empêcher, soit d'aller au tribunal, soit d'irriter la majorité par la fierté de son langage. Si elle l'a laissé courir au-devant de la condamnation, c'est que la mort n'est pas un mal (2).

Cette occasion est la plus mémorable et la plus solennelle où Socrate ait fait mention de son oracle intérieur. Platon nous rapporte d'autres circonstances où la sagesse de ses inspirations éclate. C'est Timarque, empêché par le philosophe à deux reprises de sortir (car le signal accoutumé s'était produit), et lui échappant enfin pour commettre un assassinat (3). C'est l'expédition de Sicile, dont Socrate annonce l'issue funeste (4). Au même endroit, il rappelle qu'il a prédit aussi la défaite des Athéniens en Ionie, et la mort du beau Sannion dans cette affaire (5). Il explique ailleurs que, la puissance mystérieuse qui réside en lui (τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον) l'empêche d'admettre auprès de lui certains des jeunes gens qui viennent solliciter ses entretiens (6) ; elle l'a d'abord, par exemple, détourné de s'attacher Alcibiade (7).

Enfin, nous prenons le démon sur le fait lorsqu'il inspire à Socrate sa merveilleuse palinodie du *Phèdre* sur l'amour. « Comme j'allais, mon ami, traverser le ruisseau, le signe démoniaque dont j'ai l'habitude (τὸ δαιμόνιόν τε καὶ εἰωθὸς γιγνόμενον σημεῖόν μοι γίγνεσθαι) s'est produit et j'ai *cru entendre* (ἔδοξ' ἀκοῦσαι) sortir *de là*, une voix qui ne me permettait pas de partir avant de m'être purifié... (8) »

Le terme αὐτόθεν, indiquant la provenance de la voix, serait assez propre à nous dérouter, si le verbe ἔδοξα ne pouvait retomber à la fois sur αὐτόθεν et sur ἀκοῦσαι : la voix paraissait venir du dehors. En dépit de cette obscurité, ce passage est peut-être le

(1) *Apologie*, 31 D.
(2) *Apologie*, 40 A.
(3) *Théagès*, 129 B.
(4) *Ibid.*, 131 A.
(5) *Ibid.*, 128 B.
(6) *Théétète*, 151 A.
(7) *le Premier Alcibiade, loc. cit.*,
(8) *Phèdre*, 242 BC.

plus précis de ceux où Socrate définit l'action de ce qu'on appelle son *démon*. Il n'est sûr, comme on voit, que de sa sensation tout au plus, et nullement des causes réelles où il faut la rapporter. Plus exactement, il en connaît le principe : elle vient de Dieu, comme tous les autres signes prophétiques. Mais qu'une divinité spéciale y soit préposée, qu'un génie particulier soit à son service personnel, il ne l'a jamais affirmé ; rien ne permet de penser qu'il l'ait cru. Les partisans de l'opinion opposée nous objecteraient vainement les endroits où le sage parle de son dieu (ὁ θεός) (1). Ni pour Socrate, ni pour Platon, ni pour personne, θεὸς n'est synonyme de δαίμων. Le Dieu dont parle Socrate est celui de tous les hommes ; il n'a jamais eu la prétention d'en avoir un pour lui seul.

Xénophon nous dit peu de chose du *démon*. Il indique brièvement que Socrate invitait souvent ses disciples à faire telle chose, à se garder de telle autre, suivant les indications préalables de son oracle intime. Ceux qui lui obéissaient n'avaient qu'à s'en louer, les autres déploraient plus tard leur imprudence (2). Il n'y a pas lieu de s'arrêter à la légère contradiction que cet exposé présente avec celui de Platon ; comme Xénophon n'indique aucun des ordres positifs qu'aurait donnés la voix et que les renseignements si précis de Platon ne permettent pas le doute, libre à nous de croire que l'auteur des *Mémorables* cède simplement au désir de bien balancer sa phrase.

Si l'on reprenait une à une toutes les interventions du prétendu démon, l'on s'apercevrait sans doute que, dans chaque cas, elles peuvent s'expliquer de la façon la plus naturelle. Il n'était pas nécessaire d'être prophète pour avoir une opinion réfléchie sur l'issue fâcheuse qu'auraient les ambitions lointaines des Athéniens, et, par suite, annoncer la débâcle de Sicile. Et comment s'étonner qu'un observateur tel que Socrate, un homme qui s'était toujours entouré de jeunes gens et savait lire sur leur visage, ait, aux seules allures de Timarque, deviné qu'il avait de dangereux desseins en tête ?

Il est donc superflu de se demander si l'*esprit* de Socrate était un bon ange, comme Dom Calmet voudrait le croire (3) ; ou bien

(1) Cf. notamment *le Premier Alcibiade, loc. cit.*
(2) *Mémorables*, I, 1, 4.
(3) « Je ne sais si l'on doit mettre l'esprit de Socrate au nombre des bons esprits, puisque Socrate était un païen, qui ne connaissait ni le vrai Dieu, ni ses anges ; il avançait que, dès sa jeunesse, il avait un génie qui le suivait et le détournait de faire ce qui n'était ni juste ni avantageux ; mais cet esprit ne lui inspirait pas ce qu'il eût dû faire ; seulement il l'empêchait de faire certaines choses... » (D. Calmet, *op. cit.*, p. 61.)

un mauvais, comme Voltaire l'insinue par manière de plaisanterie (1). M. Fouillée nous paraît avoir tranché la question en disant simplement : « Il (Socrate), était trop pénétré de l'omniprésence divine pour ne pas croire à une sorte de *grâce naturelle* accordée aux âmes vertueuses, et le spontané était pour lui le divin (2). » Nietzsche, allant plus loin dans l'analyse, insiste avec autant de force que de clairvoyance sur le caractère négatif des inspirations *démoniaques*. Il en prend texte pour montrer où réside la véritable anomalie de cette figure exceptionnelle : « Un phénomène étrange qui nous est parvenu sous le nom de « démon de Socrate », nous permet de voir plus au fond de la nature de cet homme. Dans certaines circonstances lorsque l'extraordinaire lucidité de son intelligence paraissait l'abandonner, une voix divine se faisait entendre et lui prêtait une assurance nouvelle. Lorsqu'elle parle, toujours cette voix *dissuade*. Dans cette nature tout anormale, la sagesse instinctive n'intervient que pour *entraver*, combattre l'entendement conscient. Tandis que chez tous les hommes, en ce qui concerne la genèse de la productivité, l'instinct est précisément la force positive, créatrice, et la raison consciente, une fonction critique, décourageante, chez Socrate l'instinct se révèle critique, et la raison est créatrice, — véritable monstruosité *per defectum* (3) ! »

On ne peut demander à Plutarque ni tant de profondeur ni tant de subtilité. Mais il faut reconnaître qu'en dépit de son penchant

(1) « Socrate, comme on sait, avait un bon ange ; mais il faut que ce soit le mauvais qui l'ait conduit. Ce ne peut être qu'un très mauvais ange qui engage un philosophe à courir de maison en maison pour dire aux gens, par demande et par réponse, que le père et la mère, le précepteur et le petit garçon, sont des ignorants et des imbéciles. L'ange gardien a bien de la peine à garantir alors son protégé de la ciguë. » (*Dictionnaire philosophique :* art. *Ange. Œuvres complètes* de Voltaire. Paris, Renouard, 1819, t. XXXVIII, p. 271.) Cf. Poème sur la *Loi naturelle* (*Œuvres complètes*, t. X, p. 91) et *Dictionnaire philosophique :* art. *Socrate* (*Œuvres complètes*, t. XXXVIII, p. 354).

(2) Cf. Duméril, *l'Ange gardien de Socrate* (thèse de Toulouse, 1892) et Chaignet, *Vie de Socrate*. Paris, Didier, 1868, pp. 113-157.

(3) *Origine de la Tragédie*, trad. Jean Marnold et Jacques Morland (7e édition, Paris, *Mercure de France*, 1911, pp. 123-124). Cf. Cucuel : « Nous nous contenterons de faire remarquer que Socrate ne parle pas, dans l'*Apologie*, de son *démon*, mais de *quelque chose de démoniaque, de divin* (δαιμόνιόν τι, θεῖόν τι) qui l'empêche d'agir dans telle ou telle circonstance. La distinction est capitale, car elle interdit absolument la supposition par laquelle on voudrait faire de ce messager mystérieux de la divinité, un *génie*, un *être* à part, auquel Socrate aurait cru et rendu un culte. Il ne s'agit pas d'un *démon*, d'un *dieu*, d'un *génie*, mais simplement d'une *manifestation divine* se produisant en Socrate à un moment donné. » (Introduction à l'*Apologie platonicienne*. Paris, Colin, 1895, p. 38, note.)

pour le merveilleux, il montre beaucoup de prudence dans l'exposition de ses vues sur le démon de Socrate. Il l'appelle ordinairement δαιμόνιον, sans même prendre la responsabilité du terme (τὸ Σωκράτους λεγόμενον δαιμόνιον (1), et c'est seulement en faisant la théorie générale de ce genre de phénomène, qu'il parlera de δαίμων (2). Il emploie même le substantif σημεῖον, qui peut se rapporter à tout autre chose que l'intervention directe d'une divinité (3).

Il exagère évidemment, par ailleurs, le rôle de ce signe dans la vie de Socrate, et semble lui attribuer beaucoup plus qu'une influence négative (4). Le premier des exemples qu'il nous offre de cette action mystérieuse du *divin* est assez bizarrement choisi. Mais ce sont des contemporains du sage, sortis des dialogues de Platon, qui sont censés parler, et cet épisode familier donne à la narration quelque vie ; c'est, on le sait, à quoi songe d'abord Plutarque.

Théocrite raconte donc qu'étant sorti pour voir Euthyphron, il le trouva dans la rue, qui remontait avec Socrate vers la maison d'Andocide. Tout à coup Socrate s'arrête brusquement, et, après une assez longue réflexion, il rebrousse chemin et invite tout le monde à en faire autant : il venait de percevoir son signal habituel. Ceux qui poursuivirent leur route eurent à s'en repentir ; car ils ne purent éviter un troupeau de cochons pleins de boue, qui renversèrent les uns et salirent les autres (5).

L'intérêt de ce récit est de nous montrer Socrate tel, à peu près, que le peint Alcibiade dans le *Banquet* (6), immobile, comme absent, et cependant écoutant sa voix intérieure.

Cette anecdote, au surplus, rentre exactement dans le cadre des exemples fournis par Platon de l'action démoniaque sur Socrate, qui s'exerce toujours par inhibition. La seconde à première vue s'en écarterait davantage. C'est l'histoire de Pyrilampe, qui ayant été blessé et fait prisonnier à Délion, se reproche de n'avoir pas écouté le *démon* ; il eût trouvé le salut en suivant la route que celui-ci montrait à Socrate (7). Ici encore il n'est pas indispensable de supposer une indication positive de l'oracle intérieur. Il mettait So-

(1) *De Genio Socratis*, XX, 588 B. — Peut-être l'emploi du génitif de possession indique-t-il un lien plus intime et plus permanent que la tournure dont se servait Platon.

(2) *De Genio Socratis*, XX, 588 E.

(3) *Ibid.*, XII, 582 B.

(4) *Ibid.*, X, 580 C : ὄψιν, ἣ μόνη τοι πρόσθεν ἰοῦσα, τίθει φάος ἐν πράγμασιν ἀδήλοις, καὶ πρὸς ἀνθρωπίνην ἀσυλλογίστοις φρόνησιν, οἷς αὐτῷ συνεφθέγγετο πολλάκις τὸ δαιμόνιον ἐπιθειάζον ταῖς αὐτοῦ προαιρέσεσι.

(5) *Ibid.*, 580 D.

(6) *Banquet*, 220 C.

(7) *De Genio Socratis*, XI, 581 D.

crate sur le bon chemin par là même qu'il lui interdisait l'autre.

Après avoir entendu ces deux preuves remarquables de la sollicitude divine à l'égard de Socrate, les interlocuteurs cherchent à définir la nature de ce qu'on appelle son génie. Galaxidas pose fort bien la question : « Crois-tu donc, Théocrite, que le *démon* de Socrate fût une puissance particulière et éminente, et non pas une portion de la raison fatalement commune à tous, que cet homme aurait fortifiée par l'expérience, et qui, dans les questions obscures, où toute conjoncture est impossible, s'ajoutait au raisonnement pour faire pencher sa volonté d'un certain côté (1) ? »

On arrive, non sans quelques tâtonnements, à supposer que le signe n'était pas une vision, mais la sensation d'une voix ou l'intelligence d'une parole, qui saisissait le philosophe d'une façon extraordinaire, ἀτόπῳ τινὶ τρόπῳ (2). Le caractère subjectif de la sensation, qui n'implique pas forcément la réalité de son objet, est ici mis en lumière avec une netteté qui manque parfois aux développements de Plutarque. Il se défend, et défend Socrate, de faire, dans la vie courante, autant de place aux fantômes et aux apparitions que les disciples de Pythagore et d'Empédocle (3). Mais il croit à la divination qui est, à ses yeux, une forme de l'action providentielle. Dieu n'exclut personne de la connaissance de l'avenir ; et les démons, interprètes de ses décisions, instruisent les hommes par de fréquents avis. Mais d'ordinaire, troublés par les passions, assujettis à nos sens, esclaves de mille soucis matériels, nous laissons en nous s'affaiblir cette faculté précieuse de répondre à l'appel divin. La vie de l'esprit devient purement végétative et nous ne voyons pas au delà de notre prison de chair (4). La pureté, si l'on entend par là l'état d'une âme dégagée de toutes les préoccupations terrestres, est donc la condition essentielle de la faculté divinatoire. Idée pythagoricienne qu'exposait Apollonius de Tyane en donnant un sens plus rigoureux encore au terme de pureté.

« L'âme de Socrate, étant pure et exempte de passions, et n'ayant que rarement contact avec le corps, pour les besoins indispensables (5) se laissait facilement saisir par l'impression dont elle était frappée. Et cette impression, l'on ne saurait la comparer à un simple son, mais bien à la parole d'un démon (δαίμονος, le mot y est enfin) qui, sans voix, agit sur la pensée par la force même de sa révélation (6). »

(1) *De Genio Socratis*, 580 E.
(2) *Ibid.*, XII, 588 C.
(3) *Ibid.*, IX, 580 BC.
(4) *Ibid.*, XX, 589 A.
(5) Cf. *Banquet*, 220 AB.
(6) *De Genio Socratis*, XX, 588 D.

Si donc ce sage, comme quelques autres grands hommes, que Plutarque appelle tantôt « divins (1) », tantôt « saints et de nature démoniaque (2) », a joui des leçons d'un guide qui valait mieux que mille maîtres ensemble (3), ce n'est point par un privilège spécial, par une grâce personnelle, qui fournirait à ses semblables moins heureux une excuse trop facile, un thème trop abondant de déclamations contre les dieux ; sa vertu seule, et, si l'on peut dire, sa spiritualité singulière lui a permis d'entendre un langage trop souvent étouffé par la grossièreté de nos cœurs.

Plutarque se trompe, à notre sens, en rapportant, après bien des réserves sans doute, le signe de Socrate à l'intervention d'un démon. Mais il n'affirme nulle part explicitement et en son nom propre que ce philosophe ait disposé d'un génie particulier, d'une divinité chargée seulement de l'instruire. On pourrait même conclure d'un passage de son traité que les démons, interprètes de la science et de la volonté divine, ignorent eux-mêmes à qui leur parole parviendra : « Les discours des démons se répandent partout, mais ne trouvent d'écho que chez les hommes dont le moral est sans trouble et l'âme sans passion (4). »

En sauvegardant les droits de la raison autant qu'il était possible à cette époque où le goût du merveilleux est endémique, Plutarque s'abstient de faire de Socrate soit un halluciné, soit un imposteur, soit un être anormal, que sa supériorité même isolerait de l'humanité. La vertu de ce grand homme l'a rendu cher aux dieux (5); il ne tient qu'à nous, par une conduite pareille à la sienne, de mériter le même honneur.

Il est vrai que Plutarque sacrifie bien davantage au merveilleux lorsqu'il raconte la descente de Timarque dans l'antre de Trophonios. Mais il ne prend pas la responsabilité de ce récit, que Simmias ne paraît faire qu'avec répugnance ; car, après avoir craint de passer pour un diseur de fables, le narrateur lui-même avoue qu'il tient de Timarque « des choses bien étonnantes (6) ». Débarrassée de tout l'appareil poétique dont Plutarque, à l'imitation du *Phèdre* et du *Phédon*, n'a pas cru pouvoir se passer, cette légende se réduit à l'affirmation que chaque homme a son génie, chargé de veiller sur lui (7). Ceux qui se laissent, dès leurs premières années,

(1) *Adversus Colotem*, XXI, 1119 C.
(2) *De Genio Socratis*, XX, 589 D.
(3) *Ibid.*, 589 E.
(4) *Ibid.*, XX, 589 D.
(5) *Ibid.*, XXIII, 593 B.
(6) *De Genio Socratis*, XXI, 590 B.
(7) Les expressions dont Plutarque se sert pour définir les rapports de

conduire à cet aimable guide sont de la race inspirée par les dieux. Mais le devin Théocrite lui-même, que sa profession rangerait dans cette classe privilégiée, nous a prévenus que, si les mythes aident à saisir la vérité parfois, ils ne l'expriment pas exactement (1). A le bien prendre, et quand même le génie de Socrate eût été une divinité distincte, la supériorité du grand homme ne résiderait pas là, mais dans son zèle à suivre les ordres de cet être merveilleux, ou plutôt de la raison même. Plutarque n'a donc pas changé grand'-chose à la doctrine de Platon qui faisait dire à son maître, dans le *Cratyle*, que quiconque se conduit selon les règles de la sagesse est un démon, même de son vivant (2).

l'âme avec le génie, qui est la raison de l'homme, mais extérieure à lui, font songer à l'allégorie de l'attelage dans le *Phèdre* (σπαραττομένους... δυσπειθέσι καὶ ἀναγώγοις... τὸν σύνδεσμον οἷα χαλινὸν τῷ ἀλόγῳ τῆς ψυχῆς ἐμβεβλημένον... τῶν εὐηνίων καὶ κατηκόων).

(1) *De Genio Socratis*, XXI, 590 B.

(2) *Cratyle*, 398 BC. Cf. *Lois*, l. XII, 951 B : εἰσὶ γὰρ ἐν τοῖς πολλοῖς ἄνθρωποι ἀεὶ θεῖοί τινες, οὐ πολλοί... κτλ.

CHAPITRE XI

LA DOCTRINE DE PLUTARQUE
L'AUTRE VIE

Dans son adieu suprême à ses véritables juges (1), Socrate, pour montrer qu'il suivait vraiment une inspiration divine en évitant de se dérober à la mort, cherche à définir cet état. « De deux choses l'une : ou bien c'est l'anéantissement complet et la privation de tout sentiment, ou, comme on dit, un changement pour l'âme et le passage de cet endroit à un autre (2). » Ni dans l'un, ni dans l'autre cas, la mort ne peut l'effrayer. Si c'est un sommeil, le plus doux et le plus profond des sommeils, le grand roi lui-même aura-t-il jamais goûté pareille nuit ? Si c'est un déplacement, si tous les défunts se rassemblent en un seul lieu, quelle occasion plus belle pour le philosophe de s'instruire, comme il faisait ici-bas, et de distinguer, parmi tant de célébrités, les vrais sages ? Cette enquête ne pourra plus, comme auparavant, lui coûter la vie ; car les gens de là-bas, plus heureux que nous en toutes choses, sont, en outre, immortels « si, du moins, ce qu'on dit est vrai (3) ». Cette restriction subsiste toujours et gêne les plus beaux élans ; sa mélancolie pèse encore sur la conclusion : « Mais voici l'heure de partir, moi pour mourir et vous pour vivre. Qui a le meilleur lot, de vous ou de moi ? Nul ne le sait que Dieu (4). »

Plutarque ignore cette mélancolie, parce qu'il croit à l'immortalité de l'âme sans aucune restriction. Dans la *Consolation à Timoxène*, œuvre sincère et tendre, où le foyer d'un honnête homme est peint avec tant de charme, il ne fait qu'une allusion rapide et, pour ainsi dire, du bout des lèvres à l'opinion, répandue « chez

(1) *Apologie platonicienne*, 40 A.

(2) *Ibid.*, 40 C.

(3) *Ibid.*, 41 C.

(4) *Ibid.*, 42 A.

beaucoup de gens (1) », que les morts ne peuvent plus souffrir, parce qu'ils ne sont plus rien. « Je sais, dit-il, que tu ne peux y croire ; car tu restes fidèle à la tradition des ancêtres et aux symboles des mystères de Dionysos, dont les initiés se partagent le secret (2). » Ailleurs, il reprend la comparaison établie par son cher Socrate entre la mort et le sommeil ; mais il la développe de façon assez personnelle. Le sommeil n'est plus cet état passif et insensible ; il permet à l'âme de jouir d'elle-même. Affranchie des besoins et des passions, elle cesse de dépendre du corps : rien de plus doux ni de plus innocent (3). La mort sera son évasion définitive ; elle n'aura désormais qu'à déployer son énergie, conformément à sa nature propre ; elle pourra donc se livrer sans contrainte à la méditation et au raisonnement (4).

Qu'on ne dise point que, même dans cette vie nouvelle, la fatigue peut la prendre. Le dégoût, la satiété, la lassitude ne peuvent naître pour elle que de la nécessité de s'associer aux plaisirs matériels, qui ne sont faits que pour le corps. Son séjour véritable n'est pas ici. Quoique la douleur l'en avertisse parfois, elle s'attache à son enveloppe matérielle, parce que le lendemain est incertain. Mais, comme le dit Héraclite, si elle savait précisément ce qui l'attend après la mort, rien ne pourrait la maintenir unie au corps (5).

La mort est donc essentiellement une délivrance, puisque l'âme retourne à son lieu propre, et le corps aussi : « L'âme étant incorruptible, imagine-toi bien qu'elle passe par les mêmes épreuves que les oiseaux en captivité (6). » C'est un avantage inespéré pour elle que de s'échapper avant d'avoir pris le pli fatal, de s'être alourdie, et comme déformée, pour avoir subi les morts successives dont la série s'appelle la vie. Ne plaignons pas ceux qui meurent jeunes !

L'opposition si nette entre l'âme et le corps est bien platonicienne ; et les réminiscences du *Phèdre*, en particulier, sont si nombreuses dans les pages où Plutarque traite de l'immortalité, qu'il faut renoncer à les énumérer. Toutefois, il résume et simplifie l'argumentation. Il affirme d'un ton moins inspiré peut-être, mais encore plus assuré que celui de Socrate (7). Au fond, quoiqu'il soit philosophe, la raison le guide moins que la foi.

(1) Les épicuriens.
(2) *Consolatio ad uxorem*, X, 611 D.
(3) περὶ ψυχῆς, III.
(4) *Ibid.*, IV.
(5) περὶ ψυχῆς, IV.
(6) *Consolatio ad uxorem*, X, 611 D. Cf. dans *l'Art d'être grand-père*, « la Mise en liberté ». Victor Hugo vient de donner la volée à un oiseau :

Pensif, je me suis dit : Je viens d'être la mort !

(7) Cf. pourtant une atténuation vers la fin de la *Consolation à Timoxène*

Aussi bien, comme nous l'avons vu, c'est surtout à la tradition des ancêtres, λόγος πάτριος, que le sage de Chéronée demande d'affirmer l'immortalité de l'âme. Cette tradition s'affirme notamment dans la loi qui défend tous signes extérieurs de deuil pour la mort d'un enfant ; car « il ne fait que passer à une destinée meilleure et plus divine (1) ». Elle s'exprime dans plus d'une légende symbolique, comme celles de Trophonios, de Cléobis et de Biton, rapportées par le pseudo-Plutarque (2), à la suite d'Hérodote. Elle s'exprime, enfin, dans le nom même que les ancêtres donnèrent à la mort. Par un de ces jeux de mots étymologiques où les Grecs se plurent toujours, et dont Platon abuse quelquefois, Plutarque rapproche ὀλωλέναι et ὅλον ἰέναι, τελευτᾶν et τελεῖσθαι. Mourir, c'est se joindre au grand tout. Mourir, c'est être initié. L'initiation parfaite aux mystères, c'est-à-dire la participation au divin, c'est l'immense bonheur qu'on ne peut atteindre qu'après avoir subi les angoisses les plus atroces : « Avant d'arriver au terme, c'est tout ce qu'on peut imaginer de terrible : frissons, tremblements, sueurs, épouvante ; une fois sortis, une lumière merveilleuse s'offre à nous (3). »

Ces dernières lignes sont le début d'une description où l'on retrouve quelques traits du tableau délicieux que nous donne Aristophane du bonheur des initiés (4). Mais elle est éloquente plutôt que lyrique, et Plutarque n'insiste pas sur les détails qui ne servent qu'à la peinture : « Les lieux purs qui nous reçoivent sont des prairies pleines de chants et de danses, où s'étale la majesté des *paroles* sacrées et des *visions* saintes (5). » Les indications, vagues à dessein et que nous avons dû rendre imparfaitement (les termes ἀκουσμάτων et φαντασμάτων ayant été choisis pour éviter de soulever le voile) rappelaient à coup sûr aux initiés des détails très précis. Elles peuvent donner une idée de la scène que nous appellerions aujourd'hui *l'apothéose* du drame mystique, le cinquième

(XI), 612 A : « Puisqu'il est plus pénible de mettre en doute cette opinion que d'y croire... »
(1) *Consolatio ad uxorem*, XI, 612 A.
(2) *Consolatio ad Apollonium*, XIV, 108 E, 109 A.
(3) περὶ ψυχῆς, II.
(4) *Grenouilles*, 324 sq.
(5) περὶ ψυχῆς, II. — A rapprocher du tableau que Dion (XII, 202 D-203) trace de l'initiation : « Il se passe (pour celui qui avance dans la connaissance des dieux) à peu près la même chose que pour un Grec ou un Barbare qui vient se faire initier. Il voit un temple, magnifique de grandeur et de beauté ; il contemple beaucoup de spectacles mystiques (μυστικὰ θεάματα) ; il entend bien des voix ; les ténèbres et la lumière se font pour lui tour à tour, et beaucoup d'autres choses... On le place sur un trône, et l'on forme un chœur de danse autour de lui. »

acte de la tragédie religieuse, qui se terminait à partager le bonheur divin (1).

Plutarque était initié, comme sa femme, aux mystères « de Dionysos (2) », et probablement à ceux d'Osiris. Mais ce n'est pas sur ce privilège qu'il fonde son espérance ; car il n'exclut pas les profanes du bonheur éternel. « Eh quoi ! s'était écrié Diogène en entendant réciter les vers où Sophocle réserve aux seuls initiés la félicité qui ne finira point, Patécion le voleur sera mieux placé dans l'autre monde qu'Epaminondas (3) ! » Plutarque blâme Sophocle d'avoir ainsi réduit au désespoir des milliers d'hommes ; car tous ne prenaient pas les choses avec la gaillarde ironie du cynique. Socrate lui a dès longtemps appris que les vrais initiés sont les hommes qui se sont appliqués avec une correction irréprochable à la philosophie (4). Mais les mystères lui ont présenté sous une forme vivante, et non plus sèche, dramatique et non plus didactique, deux idées bien chères : l'amour de Dieu pour les hommes, et le bonheur qui suit la mort.

Les mages croyaient qu'après le triomphe définitif du bon principe, les hommes « seraient heureux, n'auraient plus besoin de nourriture et ne feraient plus d'ombre (5) ». Plutarque ne se représente guère autrement le bonheur parfait, mais il sait qu'on n'en peut jouir sur la terre. La mort, c'est l'union à Dieu. Les cygnes, d'après Socrate, chantent au moment de la mort, dans leur joie d'aller rejoindre le dieu dont ils sont les serviteurs, c'est-à-dire Apollon, dieu de la connaissance (6). Dionysos a mérité de partager ses honneurs, jusqu'à se confondre avec lui (7). Il en est de même du noir Osiris,

(1) « Il y avait, selon Théon de Smyrne, cinq degrés d'initiation : 1° καθαρμός, 2° ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις, 3° ἐποπτεία, 4° ἀνάδεσις καὶ στεμμάτων ἐπίθεσις, 5° τὸ θεοφιλὲς καὶ θεοῖς συνδίαιτος εὐδαιμονία. » (E. Sommer, édition de *Phédon*. Paris, Hachette, 1874, p. 84.)

Cf. *De Facie in orbe Lunæ*, XXVIII, 943 C : Après leur purification, les âmes, comme les exilés qui retournent dans leur patrie, goûtent une joie... mêlée d'étonnement.

(2) *Consolatio ad uxorem*, X, 611 D.

(3) *De Audiendis Poetis*, IV, 21 F.

(4) « εἰσὶ γὰρ δή, φασὶν οἱ περὶ τὰς τελετάς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ γε παῦροι. Οὗτοι δ'εἰσί, κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν, οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς. » (*Phédon* (69 D). Cf. *Adversus Colotem*, II : οἶσθα γὰρ τὸν ἄνδρα ['Αριστόδημον] τῶν ἐξ' Ἀκαδημίας οὐ ναρθηκοφόρον, ἀλλ' ἐμμανέστατον ὀργιαστὴν Πλάτωνος... (1107 E.)

(5) *De Iside et Osiride*, XLVII, 370 C. Cf. *De sera numinis vindicta*, XXII : τὰς ψυχὰς τῶν τεθνηκότων μήτε σκιὰν ποιεῖν... (564 C.)

(6) *Phédon*, 85 AB.

(7) Apollon s'était ainsi désigné lui-même dans un oracle (Eusèbe, *Préparation évangélique*, III, 15, 3) :

Ἥλιος, Ὧρος, Ὄσιρις· Ἄναξ, Διόνυσος, Ἀπόλλων.

le roi juste et bienfaisant que sa vertu finit par égaler aux dieux, mais qui, rendu par une opération magique à la vie, garde toujours les stigmates de la mort, plus semblable, de la sorte, à ceux qu'après le grand passage il appelle à soi.

Si les Grecs ont peine à supporter la pensée que ce dieu « saint et pur » habite « sous la terre où l'on enfouit les cadavres (1) », s'il leur est difficile d'admettre que le contact des morts n'implique point une souillure, Plutarque s'élève jusqu'à l'éloquence de Platon pour justifier l'assimilation d'Osiris-Apollon avec Hadès : « Il est très éloigné de la terre, étant sans souillure, sans tache et pur de toute substance sujette à la destruction et à la mort. Les âmes des hommes, enveloppées de leur corps et, par là, soumises aux passions, n'ont d'autre contact avec Dieu que la contemplation de l'image obscure, pareille à un songe, que leur en donne la philosophie. Mais lorsque, délivrées (2), elles passent dans ce séjour invisible où la forme, la passion, la corruption n'existent plus, voici qu'elles ont Dieu pour chef et pour roi. Attachées à lui, elles contemplent, sans pouvoir s'en rassasier et en continuant de la désirer (3), la beauté ineffable et indicible (4). »

Il est facile de reconnaître dans cette région mystérieuse le monde intelligible de Platon. Mais nulle part, comme dirait Lucrèce, n'apparaissent les demeures de l'Achéron. Le terrible dieu des enfers est devenu, nous le savons, un monarque accueillant et bon, et l'on a vu Plutarque rejeter les récits poétiques des supplices de l'autre monde comme autant de contes de bonnes femmes. S'est-il donc contredit en faisant lui-même, dans les *Délais de la justice divine*, un tableau si terrible des peines éternelles que M. Hild a cru pouvoir le traiter tantôt d'illuminé (5), tantôt de platonicien dégénéré (6), et imposer son patronage aux « hagiographes les plus extravagants (7) » ? Nous ne le croyons pas. Dans les enfers de Plutarque les âmes sont punies seules. Les supplices qu'il décrit sont donc éminemment symboliques. En était-il ainsi dans l'Hadès traditionnel ? Cette hypothèse ne saurait se concilier avec les argu-

(1) *De Iside et Osiride*, LXXVIII, 382 E.

(2) ἀπολυθεῖσαι... Cf. *Phédon*, 67 B : ἕως ἂν ὁ θεὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς...

(3) Cf. *Ecclésiaste*, XXIV, 20 : « Ceux qui me mangent auront encore faim ; et ceux qui me boivent auront encore soif... » et le commentaire de Bossuet (*Méditations sur l'Évangile*, la Cène, 1re partie, 3e jour) : « Jamais il ne cessera de me désirer... En même temps qu'il sera insatiable, il sera néanmoins rassasié ; car il aura la bouche à la source... »

(4) *De Iside et Osiride*, LXXVIII, 383 A.

(5) *Op. cit.*, p. 277, n. 2.

(6) *Op. cit.*, p. 300, n. 1.

(7) *Op. cit.*, p. 300, n. 1.

ments dont s'est servi Lucrèce pour combattre la croyance aux enfers :

Nec Tityum volucres ineunt Acherunte jacentem...
Quamlibet immāni projectu corporis exstet...
Non tamen æternum poterit perferre laborem,
Nec præbere cibum proprio de corpore semper... (1)

Autre différence essentielle : les tortures de l'enfer mythologique ne satisfont point la justice, mais plutôt la rancune des dieux. Au contraire, le Dieu de Plutarque, après une longue patience, venge les droits de l'humanité.

Il serait difficile de donner une interprétation purement rationnelle des mythes dont l'idée vint certainement à Plutarque de son maître Platon. Lui-même y voit, avec une complaisance un peu naïve, l'attrait principal des dialogues où ils figurent. Dans les *Délais de la justice divine*, il feint d'hésiter et se fait prier à plusieurs reprises avant de conter l'histoire de Thespésios : « Je crains qu'elle ne vous fasse l'effet d'un conte ; aussi je m'en tiens à la vraisemblance. — Pas du tout, dit Olympicos, raconte-la nous. — Les autres aussi me firent la même prière (2). » Plus loin, le même Olympicos reprend : « Nous n'acquiesçons pas encore pour ne pas avoir l'air de sacrifier ton histoire... Nous ne donnerons notre avis qu'après l'avoir entendue (3). »

Dans le *Démon de Socrate*, Simmias se défend par le même argument qu'employait tout à l'heure Plutarque : « Ce que nous avons entendu raconter à Timarque, je ne sais si l'on ne le prendrait pas pour une fable ; mieux vaut donc le taire (4). » Même procédé dans le traité de la *Face qui paraît sur la lune* : « C'est le moment, dit Lamprias, de demander à Sylla, ou plutôt de lui réclamer son récit (5). » Cette narration est pourtant encore retardée ; elle n'intervient qu'à la fin, pour achever d'entraîner des esprits déjà convaincus.

Chacun de ces trois mythes est, en quelque sorte, l'illustration romanesque de la doctrine exposée dans le traité correspondant. Plutarque veut en égayer sa dissertation ; il n'entend pas être pris à la lettre. Peut-on lui faire grief d'avoir sacrifié volontiers à la fantaisie, après s'être livré patiemment à la spéculation, si l'on se rappelle d'abord qu'il imitait Platon et ensuite que, bien longtemps

(1) *De Natura rerum*, III, 984-991, *passim*.
(2) *De sera num. vind.*, XVIII, 561 B.
(3) *Ibid.*, XXII, 563 B.
(4) *De Genio Socratis*, XXI, 589 F.
(5) *De Facie in orbe Lunæ*, XXIV, 937 C.

après lui, des *nouvelles* infiniment moins innocentes, *Atala et René*, furent des épisodes détachés d'un ouvrage d'apologétique ?

Peut-être avons-nous affaire au prologue d'une descente aux enfers dans le fragment du livre I[er] de l'*Ame*, conservé par Eusèbe, où Plutarque raconte, pour l'édification de Sosiclès et du poète Héracléon, la résurrection de son ami Antyllos (1). L'âme de ce jeune homme avait été, par erreur, emportée aux lieu et place de celle d'un cordonnier nommé Nicandas. La méprise fut réparée à temps, et Nicandas mourut dans les trois jours. Comme l'auteur donne des détails assez précis sur ce personnage, il se peut que l'anecdote ne soit pas tout à fait de son invention. Elle n'est pas absolument invraisemblable ; la confusion d'un sommeil léthargique avec la mort, fréquente même à des époques récentes, peut l'avoir été bien davantage au temps de Plutarque (2). Que, d'autre part, Antyllos, ayant repris connaissance, ait eu l'idée de jouer un rôle intéressant et de faire à Nicandas une mauvaise plaisanterie, la chose est encore assez normale. Or, si l'infortuné cordonnier était d'un tempérament nerveux et d'un naturel superstitieux, les railleries que l'on fit de lui et l'idée fixe qu'il devait mourir bientôt purent déterminer l'évolution fâcheuse de la première indisposition dont il fut atteint.

Peut-être, dans la suite qui nous manque, Antyllos racontait-il ce qu'il avait vu dans l'autre monde. Retenons seulement la façon vague dont il désigne ceux qui l'avaient emporté, τοὺς ἀγαγόντας

(1) *Préparation évangélique*, XI, 36. Cf. D. Calmet, *op. cit.* « L'histoire... que nous venons de voir me fait souvenir d'une autre à peu près semblable, rapportée par Plutarque dans son livre de *l'Ame*, d'un certain *Enarque* qui, étant mort, ressuscita peu après, et raconta que les démons qui emmenaient son âme, furent sévèrement réprimandés par leur chef, qui leur dit qu'ils s'étaient mépris, et que c'était Nicandre, et non Enarque, qu'ils devaient amener. Il les envoya à Nicandre, qui fut aussi saisi de la fièvre et mourut *dans la journée*. Plutarque tenait ce récit d'Enarque même, *qui, pour confirmer ce qu'il avançait, lui dit : Vous guérirez certainement, et bientôt, de la maladie dont vous êtes attaqué.* » (Nous soulignons les modifications apportées par Dom Calmet au texte d'Eusèbe, tel que nous l'avons sous les yeux.)

(2) De nos jours encore, des légendes analogues se forment en Grèce ; témoin celle du vieux Spyros Aulonitis, rapportée de Corfou par M. Constantin Christomanos : « ... Il a vu le Seigneur, lui, face à face. Dix jours durant, il fut mort, et il était encore dans sa bière, quand sa belle-fille entra dans les douleurs ; et elle mit au monde un enfant... Et tout à coup le mort a ouvert les yeux, et il a sauté en bas du cercueil, et aussitôt l'enfant est mort. Maintenant il ne parle jamais à personne... mais il va et vient tranquillement, et il rit sans cesse, comme s'il vous voyait le ciel. » (C. Christomanos, *Élisabeth de Bavière*, traduction de Gabriel Syveton. Paris, Société du Mercure de France, 1900, p. 232.)

αὐτόν. Hermès Psychopompe est donc dépossédé de sa charge ancienne au profit, peut-être, de démons secondaires (1).

Le mythe le plus important qu'ait composé Plutarque est celui qui termine les *Délais de la justice divine*. Par l'inspiration, la composition, et beaucoup de détails, il rappelle la descente aux enfers d'Er l'Arménien (ou peut-être Er, fils d'Arménios) Pamphylien de race (2). Ce personnage, mort à la guerre, était ressuscité, comme on sait, le douzième jour après sa mort, alors qu'on l'avait déjà couché sur le bûcher (3). Le héros de Plutarque, Aridée, natif de Soles en Cilicie, est donc, aussi bien qu'Er, originaire de l'Orient, terre classique du merveilleux. Mais, pour donner à son histoire une apparence d'authenticité, l'auteur prétend la tenir du grammairien Protogène, compatriote et ami d'Aridée, et l'un des interlocuteurs des *Propos de table* (4). Attiré par l'amour à Delphes, il y avait passé quelque temps ; toutefois l'autorité de son témoignage est légèrement affaiblie du fait qu'on l'invoque seulement après son départ.

Ici comme partout, la préoccupation morale de Plutarque apparaît d'abord. Aridée commence par mener une vie déréglée. Ayant fait une chute que l'on croyait mortelle, il revient à la vie comme on allait l'ensevelir et donne dès lors l'exemple de toutes les vertus. C'est que la connaissance des peines dont les méchants sont affligés dans la vie future est le frein le plus puissant du vice. Platon n'y contredirait point. Mais si, dans le *Phédon*, la *République* ou le *Phèdre*, il entraîne son disciple au delà des bornes de la connaissance positive, il tente alors de lui faire saisir la raison profonde des choses. L'ordre du monde et sa beauté, la nature de l'intelligence et la satisfaction qu'exige de nous la justice divine sont les thèmes où se jouent son imagination merveilleuse et son ardeur lyrique. Plus mesquin, plus soucieux d'une application immédiate, et craignant

(1) Cf. la vision du moine Barontus, que l'on place au septième siècle ap. J.-C. : « ... Subito somno adgravatus obdormivi et statim in ipso sopore venerunt duo tætri dæmones, quorum aspectus ferre non poteram. Affuit mihi in adjutorium sanctus Raphaël archangelus in splendore claritatis fulgidus, qui cœpit illos prohibere ne in me amplius sæve agerent. » (*Chronicon Malleacense*, Nov. Bibl. II, 194. Texte publié par le P. Labbe et cité par JUST VEILLAT, *Pieuses légendes du Berry*. Châteauroux, Migné, 1864, p. 276).

(2) Il y a quelque invraisemblance et quelque confusion dans le récit de Platon. Le corps d'Er l'Arménien est trouvé sans corruption au bout de dix jours ; on le ramène chez lui, et l'on ne se prépare à l'incinérer que le lendemain

(3) *République*, X, 614 B.

(4) *Symposiaca*, VII, 11, 698 D.

parfois de trop comprendre, Plutarque demande seulement que les bons soient récompensés et les méchants punis.

Son début ne manque pas de poésie. Aridée, revenu d'une sorte d'étourdissement (1), voit des astres d'une grandeur prodigieuse (2), séparés par d'immenses intervalles et qui jettent un éclat merveilleux. Son âme se laisse porter par cet océan de lumière et glisse doucement, comme sur une mer calme. Cette description, sans se référer peut-être à un passage précis de Platon, rappelle de façon générale ce que dit ce philosophe de la magnificence des mondes inconnus (3) et de la grande migration des âmes (4). Mais les allégories ne sont que des métaphores continuées ; d'où leur danger. Aussi Plutarque côtoie-t-il le ridicule en nous montrant les âmes des morts sous les espèces de bulles de feu, qui crèvent en laissant sortir des formes humaines d'un volume réduit. Les unes montent en ligne droite, avec une rapidité singulière ; les autres tournent en rond comme des flèches, et, penchant tour à tour de tous côtés, ne s'élèvent qu'à grand'peine. Ce dernier détail est une réminiscence du *Phèdre*, dégagée du symbole de l'attelage ailé. « L'autre tantôt monte et tantôt descend... ; les autres, désirant toutes monter, suivent ; mais, dans leur impuissance, elles se laissent submerger, se foulant mutuellement et se jetant les unes sur les autres ; chacune s'efforce de passer devant (5). »

Aridée tente vainement d'entrer en conversation avec deux ou trois âmes de ses proches, qu'il trouve fort agitées. En revanche, il est abordé par un autre membre de sa famille, qui le salue du nom nouveau de Thespésios, signe de sa régénération, et l'avertit que son intelligence est montée si haut par une décision spéciale des dieux (6). Ce démon (car il a reçu ce titre après sa mort) doit lui servir de guide à travers les enfers.

Er l'Arménien, lui, est averti par les juges eux-mêmes d'observer tout fidèlement pour le reporter ensuite aux hommes. Il voit venir les âmes, les unes pleines de poussière, les autres purifiées. Au fur et à mesure qu'elles arrivent, elles se répandent gaiement dans la plaine, comme un jour de fête, s'embrassant et se posant des ques-

(1) « ... semblable à celui d'un pilote qui serait tombé de sa poupe dans un abîme. » (*De sera num. vind.*, XXIII, 563 E.) Cf. *Phédon*, ἐκδὺς καὶ ἀνακύψας ἐκ τῆς θαλάττης..., 109 D.

(2) Cf. *République*, X, 616 B.

(3 Cf. *Phédon*, 110.

(4) *Phèdre*, 255 sq.

(5) *Ibid.*, 248 AB.

(6) μοίρα τινὶ θεῶν. Les Μοῖραι sont, à l'origine, les lois générales du monde. La destinée particulière de chacun de nous n'est pas, le plus souvent, considérée comme dépendant des dieux.

tions sur les péripéties de leur long voyage (1). Plutarque s'est souvenu de ce tableau, plein de grâce et de vie chez Platon ; il n'y met du sien qu'un détail étrange : les âmes souffrantes se resserrent, et les autres s'étendent.

Le démon explique ensuite assez longuement à Thespésios la loi d'Adrastée, fille de Zeus et de la Nécessité, qui est chargée de punir le crime. Cette expression : θεσμὸς Ἀραστείας est familière à Platon (2). Mais l'édit solennel qu'Er entend promulguer par un hérault émane de Lachésis, l'une des Parques, fille, elle aussi, de la Nécessité (3). Il a trait à la nouvelle existence que les âmes vont choisir.

La loi d'Adrastée — l'on pourrait dire son code pénal — telle que Plutarque la rapporte, distingue trois degrés dans l'expiation. Le châtiment le plus supportable est celui que l'on subit pendant la vie. Si la guérison est difficile, on remet l'âme malade à Dicé. Les incurables sont poursuivis par l'Erinnye, qui finit par les précipiter dans le lieu que l'on ne peut ni voir ni nommer.

L'assimilation du vice à une maladie est essentiellement platonicienne, ou, si l'on veut, socratique. Dans le *Phédon*, les justiciables sont déjà partagés en trois catégories : les gens de moralité moyenne, qui, après s'être purifiés de leurs fautes, reçoivent la récompense de leurs bonnes actions ; les incurables (οἳ ἂν δόξωσιν ἀνιάτως ἔχειν), à jamais plongés dans le Tartare ; enfin les coupables dont les fautes sont graves, mais non pas irrémissibles. Ceux-là peuvent être sauvés par le pardon de leurs victimes (4).

Thespésios apprend que les âmes des criminels paraissent aux enfers toutes nues, n'ayant rien pour couvrir ou cacher leur méchanceté. C'est le mythe bien connu du *Gorgias*. Plutarque a soin d'en reproduire les traits les plus pittoresques : « Souvent Rhadamanthe, disait Platon, ayant saisi l'âme du Grand Roi, ou de n'importe quel autre prince ou souverain, n'y voit rien de sain ; elle est toute criblée de marques sanglantes et pleine de cicatrices, par suite de ses parjures et de son injustice. Chaque action y a profondément imprimé ses traces ; tout est déformé ; rien de droit (5). » Son imitateur reprend : « Les cicatrices et les meurtrissures laissées par les

(1) *République*, X, 614 D.
(2) *Phèdre*, 248 C. — Adrastée paraît plutôt personnifier, chez Platon, la nécessité inéluctable, résultant de la nature des choses, que la vengeance divine. Mais Plutarque sacrifie toujours la métaphysique à la morale. Cf. *De Fato*, X, 574 B.
(3) *République*, X, 617 D.
(4) *Phédon*, 113 DE, 114 A.
(5) *Gorgias*, 525 A.

passions durent plus ou moins longtemps ». Puis, voulant s'ingénier, il imagine que les âmes sont de la couleur de leurs vices. Le rouge sang indique la cruauté ; le bleu, l'intempérance ; le violet, l'envie. Ces teintes s'effacent lorsque l'expiation est complète. A ce moment, certaines âmes descendent dans des corps d'animaux : celles qui, tout à fait incapables de se plaire aux spéculations élevées, ne rêvent que les jouissances matérielles.

Plutarque ne consacre pas plus de quelques lignes à cet abrégé de l'aimable épisode du choix des destinées, dont Platon a fait une si jolie scène de comédie (1). Mais il décrit le châtiment des crimes irrémédiables avec un grand luxe de détails atroces. Abandonné tout à coup par son guide, Thespésios se voit entouré de figures effrayantes qui le contraignent d'avancer. Il pénètre alors dans une véritable galerie d'horreurs.

Er l'Arménien n'avait pas assisté lui-même au supplice du tyran Ardiée ; et il n'en rapporte, sur la foi d'autrui, qu'une tentative d'évasion sévèrement réprimée : « Des hommes qui paraissaient de feu l'attachèrent, lui et les autres, par les mains, les pieds et le cou ; ils les jetèrent à terre et ils les traînèrent le long de la route, en les roulant sur les épines de façon à les écorcher. Ils expliquaient à tous les assistants la raison de ces mauvais traitements, ajoutant que ces criminels allaient être replongés dans le Tartare, pour y subir bien des maux terribles, et de toutes sortes (φόβων πολλῶν καὶ παντοδαπῶν) (2). »

Avec la discrétion du génie classique, Platon laisse à l'imagination du lecteur le soin de se représenter ces horreurs de toutes sortes. Plutarque, par une manie commune aux époques de décadence, entreprend d'épuiser le sujet. Partant de l'un des détails que nous venons de voir, ἐκδείραντες, il nous décrit les tortures de la fausse vertu : ne contestons point qu'il le fasse avec une vigueur inaccoutumée et même de façon assez pathétique ! Il montre les hypocrites contraints de retourner au dehors le dedans de leur âme, agités par des convulsions pareilles à celles du poisson qui vient d'avaler l'hameçon. Quelques-uns laissent voir à vif toute la misère d'une raison pervertie.

Les suppliciés n'en sont point quittes à si bon compte. Voici qu'on les plonge dans trois lacs parallèles : l'un d'or en fusion, l'autre de plomb « très froid », le troisième de « fer rigide ». Des démons armés de tenailles procèdent à cette opération, dont l'écrivain décrit minutieusement les phases. On peut s'étonner de cette

(1) *République*, X, 620 B.
(2) *Ibid.*, X, 616 A.

complaisance. Elle montre que la fièvre orientale avait fini par tourner toutes les têtes. Nul ne voyait plus de mal à chercher dans le spectacle de la souffrance un assaisonnement à la volupté. Et, de fait, un passage important du même traité nous apprend que les Grecs en étaient venus, comme les Romains, à faire du supplice des criminels un accessoire des représentations dramatiques : « Les petits enfants au théâtre, quand ils voient des scélérats en tuniques dorées et en manteaux de pourpre, le front ceint d'une couronne et se livrant à des danses, les admirent et restent stupides devant leur félicité jusqu'au moment où ils les voient percés de coups et battus de verges et où les flammes sortent de cette magnifique robe à fleurs (1). » Le temps n'était plus où le dieu de Delphes chassait les Érinnyes avides de sang. « Allez, leur criait-il, où l'on crève les yeux, où l'on mutile, où l'on empale (2) ! » A défaut, d'ailleurs des mœurs de son temps, les annales des despotes asiatiques auraient suffi pour familiariser Plutarque avec l'idée des pires atrocités ; reportons-nous plutôt à l'affreux tableau du supplice des auges, tel qu'il nous le donne dans la *Vie d'Artaxercès Mnémon* (3).

Plutarque revient sur le sort des âmes appelées à une seconde naissance ; mais, au lieu que, dans Platon, elles choisissaient elles-mêmes une forme nouvelle avec empressement (rien ne convenait mieux au roi des rois Agamemnon que d'être un aigle, et au bouffon Thersite, un singe), ici l'on use de violence pour «adapter les âmes à une autre vie ». C'est ainsi qu'on se préparait à transformer Néron en vipère ; mais, soudain, une voix céleste prescrit d'en faire un animal qui chante le long des lacs et des étangs. Platon veut que les oiseaux chanteurs soient l'espèce la plus rapprochée de la nôtre (4) ; on juge par là de l'adoucissement qu'accordent les dieux au parricide. Il avait bien fallu, pour se conformer à la tradition établie par Er l'Arménien, nous montrer la punition d'un tyran ; mais ce tyran aimait la Grèce et les arts, sincèrement ou non ; c'en est assez pour lui valoir l'indulgence de Plutarque.

L'on ne manquera pas de noter la gaucherie de celui-ci, sa façon maladroite et naïve de *matérialiser* les âmes. Il se heurte à un écueil qu'avait évité Platon ; car l'auteur de la *République* ne pensait point que, par une suite de préparations chimiques et d'opérations mécaniques, on pût faire d'un homme — ou de son âme — une vipère ou bien un cygne. L'âme, pour lui, restait la même, encore qu'elle fût susceptible d'animer un autre corps. Plutarque ignore

(1) *De sera num. vind.*, IX, 554 B.
(2) *Euménides*, 186-188.
(3) *Op. cit.*, 1019 AB.
(4) *République*, X, 620 A.

ces fines distinctions. En revanche, on ne lui saura pas mauvais gré d'avoir fait fléchir la justice souveraine à la fin de ce mythe, où les éclaircies sont bien rares. La sombre passion dont s'imprégnait la religion grecque, au contact de l'Orient, ne s'étale que trop dans son récit ; on y voit à plein combien la préoccupation de la mort était devenue cruelle pour ce peuple dont les fils, aux temps primitifs, s'inquiétaient seulement de survivre dans la mémoire des hommes (1). Dans le mythe du *Démon de Socrate*, où l'influence du *Phèdre* et du *Phédon* se fait sentir constamment, la description du Tartare est beaucoup plus discrète. « En regardant en bas, Timarque aperçut un gouffre immense, de forme ronde, comme une sphère coupée en deux. Il était terriblement effrayant et profond, plein de ténèbres qui remuaient et bouillonnaient fréquemment. On en entendait sortir mille hurlements, des gémissements d'animaux, le vagissement de mille nouveau-nés, des plaintes d'hommes et de femmes, des bruits de toutes sortes, des clameurs sourdes, qui s'élevaient du plus profond de l'abîme. Il n'en fut pas médiocrement effrayé (2). » Un seul détail, jeté comme en passant, évoque un problème où s'était arrêté Platon : le sort des enfants enlevés avant d'avoir connu le mal ni le bien (3).

La relation que fait Sylla d'un voyage au séjour de Cronos, l'île d'Ogygie (par une fiction assez analogue à celle de l'expédition fameuse d'Evhémère) est, à coup sûr, le plus étrange des symboles où Plutarque enveloppe sa conception de la vie future (4). Il ne cherche guère à donner le change sur la fantaisie de son récit. « Voilà, dit Sylla, ce que j'ai entendu dire à cet étranger. Il le tenait, disait-il, des serviteurs de Cronos ; vous autres, Lamprias, vous pouvez faire de ce discours ce que vous voudrez (5). »

Le caractère de ce mythe, rencontre assez rare chez Plutarque, est métaphysique plutôt que moral. Il y développe une doctrine sur l'âme, indiquée vaguement dans les *Délais de la justice divine*

(1) Cf. A. de Ridder, *De l'idée de la mort en Grèce à l'époque classique*. Paris, Fontemoing, 1897.
(2) *Op. cit.*, XXII, 590 F. — Il est possible que Plutarque ait suivi, dans ce mythe, Posidonius, comme avait fait Virgile (cf. S. Reinach, *op. cit.*, t. III, p. 272).
(3) *République*, X, 615 C. — A noter un autre souvenir du mythe d'Er l'Arménien. La lune rejette les âmes souillées, un peu comme le gouffre empêche Ardiée et ses compagnons de s'échapper.
On lit, dans Plutarque : ταύτας δ' ἀστράπτουσα καὶ μυκωμένη φοβερὸν οὐκ ἐᾷ πελάζειν. Et, dans Platon : οὓς οἰομένους ἤδη ἀναβήσεσθαι οὐκ ἐδέχετο τὸ στόμιον, ἀλλ' ἐμυκᾶτο.
(4) *De Facie in orbe Lunæ*, XXVI, 941 A.
(5) *Ibid.*, XXX, 945 D.

et plus précisément dans le *Démon de Socrate*. L'homme se compose de trois parties : l'entendement (νοῦς), l'âme et le corps. Elles correspondent aux trois grandes forces naturelles dont elles tirent respectivement leur origine, le soleil, la lune et la terre. L'entendement est autant élevé au-dessus de l'âme que l'âme au-dessus du corps, et seul il échappe à la mort.

L'âme, séparée du corps, erre quelque temps dans la région située entre la terre et la lune ; c'est là qu'elle subit sa punition, s'il y a lieu. Lorsque ses fautes sont légères, elle séjourne paisiblement dans la prairie d'Hadès (1), sans pouvoir encore jouir du bonheur parfait. L'idée est empruntée, comme on sait, au *Phédon*. D'autre part, on n'ignore pas que certains stoïciens plaçaient dans la lune le séjour des âmes (2). Le véritable Élysée, où s'élèvent triomphalement, sur les ailes de la constance, les âmes couronnées, est justement, d'après le narrateur à qui Plutarque prête son langage, la partie supérieure de cette planète (3). Nous retrouvons, une fois de plus, quelque chose de l'allégorie fameuse : ἐοικέτω δὲ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρῳ... (4). Entre autres joies, ces âmes privilégiées goûtent celles de la connaissance. Voilà bien, sous un bizarre déguisement, la vraie doctrine platonicienne.

Mais il y a quelque confusion dans la suite du récit. Les âmes des méchants, qui, tout à l'heure, subissaient leur peine dans la région intermédiaire entre la terre et la lune, sont maintenant tourmentées dans la partie inférieure de la lune (5). De plus, on nous apprend que les âmes vertueuses, dont la vie fut vraiment conforme à la philosophie, se dissipent immédiatement. Comment pourraient-elles alors goûter toutes les jouissances dont on vient de nous faire un si riant tableau ? N'oublions pas que l'auteur paraît leur faire un mérite de s'être appliquées exclusivement à l'étude de la sagesse, alors que, dans ses traités de morale, il oblige les philosophes de participer aux affaires publiques. Ici, sans doute, il obéit à la pensée de Platon plutôt qu'il ne suit la sienne propre. Enfin, après nous avoir assez obscurément parlé d'une troisième naissance des âmes trop adonnées à la passion, il tourne court et néglige de nous apprendre ce qu'il advient de l'entendement réduit à lui-même.

En dépit de ces étrangetés, de ces lacunes et de quelques contradictions de détail, la conception que Plutarque se fait de la vie future est noble et rationnelle. Il y voit le triomphe de la justice divine et la satisfaction des aspirations les plus élevées et les plus intimes de notre âme. Le bonheur éternel est procuré, comme le voulait Socrate, aux véritables initiés, qui sont les philosophes soucieux d'adapter leur conduite à leur doctrine. Les divers degrés de l'expiation, la mise en balance des bonnes actions avec les mauvaises, l'incertitude même si les crimes seront châtiés éternellement et la porte ouverte à des espoirs indéfinis de rédemption, tout est heureusement ménagé pour rendre la morale de l'auteur aussi persuasive qu'elle a pu paraître sévère.

(1) *De Facie in orbe Lunæ*, XXVIII, 943 C.
(2) Cf. Tertullien, *De Animo*, LIV : « In æthere dormitio nostra, cum Platone ; aut circa lunam cum Endymionibus Stoicorum. »
(3) *De Facie in orbe Lunæ*, XXIX, 944 C.
(4) *Phèdre*, 246 A.
(5) On pourrait l'entendre, à la rigueur, des âmes des mauvais démons (cf. *op. cit.*, XXIX, *in fine*, 944 A).

CHAPITRE XII

LA DOCTRINE DE PLUTARQUE
LA DIVINATION, — LES ORACLES

L'une des marques les plus éclatantes de la Providence divine est pour Plutarque, nous l'avons vu, comme pour Socrate, le soin qu'elle prend de nous annoncer l'avenir, dans la mesure où cette connaissance peut nous être utile. Nourri, comme on sait, à l'ombre du sanctuaire de Delphes, le sage de Chéronée devait être attentif à tous les avertissements prophétiques par où les dieux allégeaient la misère humaine. Sa foi ombrageuse s'inquiète dès que l'on touche à la tradition ; car il n'a point dit, mais il pense déjà qu'on ne fait point au scepticisme sa part. « Au lieu de détruire (en niant la divination) la Providence et la divinité, dit Sérapion, il faut chercher à résoudre les contradictions apparentes, sans sacrifier notre foi religieuse et nationale (1). » Or, comment ne pas trouver aisée la solution de ces difficultés, si elle a pour enjeu la gloire du dieu de Delphes ?

Il y a des échanges perpétuels entre le ciel, la terre et les enfers. C'est au cours de son voyage dans l'autre monde que Thespésios est ébloui de la lumière qui rayonne du trépied fatidique (2). Elle émanait d'Apollon, le prophète par excellence. « C'est lui qui guérit et dissipe les incertitudes de la vie en rendant ses oracles (3). » Delphes est le lieu qu'il a choisi pour y manifester constamment sa puissance de divination. La tient-il de Zeus, comme Eschyle le lui fait affirmer dans les *Euménides :* « Jamais encore je n'ai rien dit sur mon trône prophétique, touchant un homme, une femme,

(1) *De Pythiæ Oraculis*, XVIII, 402 E.
(2) *De sera num. vind.*, XXII, 566 D.
(3) θεμιστεύων τοῖς χρωμένοις (*De εἰ apud Delphos*, I, 384 E). — A rapprocher du nom de Thémis, qui a sa place dans l'histoire de l'oracle.

une ville, sans l'ordre de Zeus, père des Olympiens (1) ? » La question ne se pose pas, si, comme nous avons essayé de l'établir, Apollon est bien pour Plutarque le dieu unique (2).

D'après la tradition, l'oracle appartient d'abord à la Terre (3). C'est une façon de faire entendre que la nature du sol n'est pas sans avoir quelque rapport avec les phénomènes de la divination (4). Mais, prise à la lettre, cette opinion n'est guère soutenue que par ceux qui ne distinguent pas Apollon du soleil. Elle ne peut d'ailleurs s'accorder ni avec la souveraineté du dieu, ni avec la perfection des lumières qu'il dispense. En réalité, la Terre, tout éternelle et incorruptible qu'elle est (5), ne laisse pas d'être soumise à la divinité, qui, n'admettant pas de changement en soi, lui est supérieure.

D'autres, sur la foi d'Orphée, substituent à la Terre sa fille, la Nuit. Cette affirmation, comme Thespésios l'apprend de son guide, n'est pas plus fondée que l'autre (6). L'oracle d'Apollon est invisible aussi bien qu'Apollon lui-même. Il n'appartient qu'à ce dieu, malgré la légende qui le remet à Thémis pendant la purification exigée de Phébus pour le meurtre du serpent Python (7). Si Dionysos n'a pas moins de droits sur le sanctuaire prophétique de Delphes qu'Apollon lui-même, la raison toute simple en est que ces deux dieux se confondent (8). Si l'on persiste à les distinguer, il faudra supposer que Dionysos, sans révéler l'avenir, met les âmes en disposition de recevoir les révélations de Phébus et de les proclamer ensuite : « La fureur bachique a par elle-même une grande force prophétique, suivant le mot d'Euripide ; car, sous son influence, l'âme échauffée et enflammée repousse la timidité, que la raison humaine oppose souvent à l'enthousiasme de manière à l'éteindre (9). »

Ici comme ailleurs, Dieu n'agit point par lui-même ; ce sont des démons qui, par son ordre, président à la divination. Ils disposent, pour nous dévoiler l'avenir, de mille moyens, dont l'oracle lui-même n'est que le plus connu. De même, les hommes n'ont pas toujours besoin de la parole pour se faire comprendre ; un regard, une pres-

(1) *Euménides*, 616-618.
(2) *De εἰ apud Delphos*, XX, 393 D.
(3) *De Pythiæ Oraculis*, XVII, 402 C.
(4) *De Defectu oraculorum*, XLI-XLIV ; surtout XLIII, 432 D.
(5) *Ibid.*, XLIII, 433 E.
(6) *De sera num. vind.*, XXII, 566 C.
(7) *De Defectu oraculorum*, XXI, 421 C.
(8) *De εἰ apud Delphos*, IX, 388 E.
(9) *De Defectu oraculorum*, XL, 432 E.

sion de main sont des signes auxquels nul ne se trompe (1). Et l'écriture n'est pas autre chose qu'une convention.

Quelle convention y a-t-il donc entre les démons et nous ? Plutarque, pour qui les trois moments de la durée sont des réalités, non des catégories, et qui considère l'avenir comme aussi déterminé que le passé, n'a pas de peine à répondre. Si les événements doivent se dérouler dans un ordre certain, connu d'une intelligence supérieure, notre intelligence à nous, qui participe de celle-ci, doit forcément avoir quelque intuition de l'avenir. Il y a donc une correspondance entre la faculté divinatoire de l'âme et ce qui doit arriver, comme entre l'organe de la vision et la lumière. Apollon, par l'entremise des démons, excite et met en mouvement notre esprit prophétique, aussi bien que le soleil, son image, fait pour notre vue (2). La mémoire fait revivre le passé, qui n'est absolument plus. Comment s'étonner que l'âme, par un phénomène analogue, anticipe sur l'avenir, vers lequel un élan naturel l'emporte (3) ?

Mais toutes les âmes ne sont pas également propres à la divination, toutes les circonstances non plus. Il faut d'abord que la personne qui doit être l'instrument des génies soit dégagée de tout souci matériel et purifiée des passions communes. Aussi la servante du dieu, chargée de rendre ses oracles, doit-elle être régulière dans ses mœurs ; par ailleurs, on ne lui demande ni science ni talent, qui risquerait d'altérer sa simplicité. C'est une simple paysanne, qui ne se parfume point, ne se vêt point de pourpre et parle sans emphase (4). Elle doit être complètement vierge, non seulement de corps, mais d'esprit (5). La faculté divinatoire n'est d'abord chez elle qu'en puissance ; elle ne s'éveille et ne s'exerce qu'en certaines conditions précises. « Comme un papier blanc, cette faculté n'a rien en soi de réfléchi ni de déterminé ; mais, étant susceptible de concevoir des imaginations et des pressentiments, elle n'a pas besoin de la raison pour saisir l'avenir, surtout lorsqu'elle est sortie du présent. Or elle en sort chaque fois que, par une certaine affection et disposition du corps, elle subit la révélation, que nous appelons enthousiasme (6).

Cet enthousiasme est le délire dont Socrate faisait honneur à la prophétesse de Delphes, en l'opposant à la sagesse mesquine qui

(1) *De Defectu oraculorum*, XXXVIII, 431 C.
(2) *Ibid.*, XLII, 433 D.
(3) *Ibid.*, XXXIX, 432 BC.
(4) *De Pythiæ Oraculis*, VI, 397 A.
(5) *Ibid.*, XXII, 405 C.
(6) *De Defectu oraculorum*, XL, 432 D.

vient des hommes (1). Il est subordonné, comme on voit, à l'état du corps, qui dépend lui-même de différents facteurs physiques, par exemple de la température — à laquelle président aussi les démons — et des vapeurs de la terre (2). Ce n'est pas être matérialiste que de le constater ; c'est au contraire proclamer la sagesse des dieux et des génies, qui tirent le meilleur parti possible des instruments dont ils disposent et savent tenir compte de la nature animale de l'homme ; car ils se gardent bien d'user d'une âme liée à un corps comme ils feraient d'un pur esprit. Mais la veine prophétique d'un terrain peut s'épuiser exactement comme une veine métallique ; c'est-à-dire que le sol peut cesser d'exhaler des souffles propres à favoriser l'exaltation des interprètes divins (3).

Plutarque fait ici, comme on voit, des concessions sérieuses à ceux qui prétendaient expliquer le délire de la Pythie par des causes naturelles ; il se contente de réserver l'intervention divine et s'appuie sur Platon pour distinguer la cause efficiente de la cause finale et montrer que l'une n'exclut pas l'autre (4). Le vieil Anaxagore ne l'a point su ; car ce philosophe, « profondément enfoncé dans les causes naturelles », négligeait absolument les premiers principes (5).

Toute la science du monde ne peut nous apprendre si le moment est propice à l'enthousiasme ; un instrument bien fait n'est pas toujours bien accordé (6). Pour savoir si la Pythie est en état de recevoir le dieu, c'est au dieu lui-même qu'il faut s'adresser. Passer outre aux indices que fournit la victime, voilà jouer un jeu dangereux. Un exemple récent l'avait montré. Les prêtres ayant voulu faire entrer la prophétesse en transe malgré sa répugnance propre et l'immobilité de la victime, l'infortunée, « prise d'une inspiration muette et maligne », fut incapable de rien prédire. Même elle se démena si furieusement qu'elle mit en fuite l'interprète des oracles, Nicandre. Elle ne revint à soi que pour mourir (7).

(1) *Phèdre*, 244 AB.
(2) *De Defectu oraculorum*, XLII, 433 C.
(3) *Ibid.*, XLIV, 434 B.
(4) *Ibid.*, XLVII-XLVIII, 435 E sq.
(5) Plutarque fait la même critique de la méthode d'Anaxagore, à propos d'un bélier, né dans une propriété de Périclès, et qui n'avait qu'une seule corne. Ce phénomène, expliqué scientifiquement par Anaxagore, fut interprété par le devin Lampon comme un signe que la puissance publique passerait tout entière à Périclès. Plutarque observe qu'ils avaient raison tous deux, et qu'il n'est pas étonnant que les dieux se servent de signes naturels pour communiquer avec les hommes (*Périclès*, VI, 154 F-155 A).
(6) *De Defectu oraculorum*, L, 437 E.
(7) *Ibid.*, LI, 438 AB.

De tels accidents sont rares et montrent, au surplus, que Dieu est toujours maître de ses dons et les distribue selon qu'il lui plait. On veut qu'il ait rendu ses premiers oracles à Delphes par la bouche d'un berger nommé Corétas (1). Détail de simple curiosité. Plutarque ne s'en inquiète pas ; ce qui l'intéresse, c'est l'assistance perpétuelle d'Apollon ; ce sont les bienfaits immenses qu'a procurés ce sanctuaire à la Grèce « dans les guerres, les fondations de villes, les épidémies et les famines » (2). Il est fier de ce rôle national et n'entend pas raillerie là-dessus. Aussi ne sera-t-il point en peine de répondre à Boéthos, qui, joignant la sévère logique du géomètre à la liberté d'esprit de l'épicurien, ne veut voir que d'heureuses rencontres dans la vérification de quelques prophéties par l'événement. « Le champ du possible est infini, dit Boéthos ; rien d'étonnant qu'une prédiction vague et générale, relative à l'un de ces accidents où les hommes et les États sont exposés, se trouve d'accord avec la réalité. » Aussi croit-il, avec le proverbe populaire, repris par Euripide, que le meilleur devin est simplement l'homme le plus habile à conjecturer (3).

Sérapion, qui se charge de réfuter cette opinion suspecte, observe qu'elle pourrait s'appliquer, à la rigueur, aux prédictions qui annonçaient, de façon indéterminée, un événement aussi courant que la victoire d'un général ou la chute d'une ville. Mais il n'est pas possible d'attribuer au seul hasard celles qui prévoient, non seulement le fait, mais le lieu, le temps et les circonstances de son accomplissement (4). On a su, par exemple, qu'Agésilas resterait boiteux. On a su que les Romains vaincraient Philippe au moment qu'une île sortirait de la mer devant Théra et Thérasia.

Mais Théon, porte-parole de l'auteur, avoue lui-même que des prophéties aussi claires sont l'exception (5). Les oracles rendus à Delphes, en particulier, étaient, le plus souvent, tels que, pour les interpréter, il fallait lutter avec le dieu de subtilité. Consulté sur des affaires d'importance, Apollon usait volontiers de circonlocutions et d'obscurité. On verra, si l'on y réfléchit, que c'était un effet de sa bonté ; car il n'entendait point exposer ses interprètes aux représailles des puissants, que trop de franchise eût indisposés. Il s'exprimait donc en termes voilés, mais dont le sens était facile à pénétrer, pour peu qu'on y prêtât son attention. Les hommes violents et tyranniques n'avaient sans doute pas la patience d'ap-

(1) *De Defectu oraculorum*, XLII, 433 C.
(2) *Ibid.*, XLVI, 435 D.
(3) *De Pythiæ Oraculis*, X, 398 F ; *De Defectu oraculorum*, XL, 432 C.
(4) *Ibid.*, XI, 399 B.
(5) *Ibid.*, XXVI, 407 C.

profondir, et se laissaient séduire au sens apparent ou littéral. Mais à qui la faute ? Et d'ailleurs, Apollon n'est point au service des mortels.

Plutarque avoue naïvement, et comme en passant, que le dieu de Delphes et ses prophètes se faisaient les instruments d'une politique nationale assez étroite : « Il ne fallait pas que les ennemis connussent les événements d'avance (1). » Il ne nous cache pas non plus que Loxias sut docilement s'adapter aux mœurs et qu'ayant d'abord appelé les Muses à son aide, il les bannit quand on commença de mener une existence plus simple ; alors, le langage devenant plus modeste et plus uni, l'histoire et la philosophie cessèrent de parler en vers, et la divination en fit autant (2).

Comme on remarque chez lui parfois cet « esprit d'enfance » dont les âmes religieuses et profondément confiantes en la Providence ne se défendent guère, il ne s'offusque pas de la patience du dieu qui, n'ayant plus à résoudre les affaires d'État, se prête aux demandes ingénues des plus humbles particuliers. On consulte maintenant Phébus sur un projet de mariage, sur le meilleur placement à faire d'un capital. Les cités que Rome contraint à la paix ne s'inquiètent plus de victoires, ni d'expéditions lointaines ; elles veulent savoir si la récolte sera bonne, et comment éviter les épidémies (3). Apollon les satisfait ; il tranche même des cas de conscience assez scabreux, comme celui du jeune prêtre d'Héraclès Misogyne, qui s'était par surprise écarté de la chasteté temporaire qu'exigeait son état. Il alla, plein de remords, solliciter un moyen d'expier sa faute. La réponse fut que le dieu pardonnait tout ce dont l'homme ne pouvait s'empêcher (4). Le principe était dangereux et le dieu, bien indulgent.

Les railleries de Boéthos avaient été suscitées moins par les oracles de la Pythie que par ceux de la Sibylle. Terre d'élection de toutes les prophétesses, Delphes avait en effet reçu la première Sibylle ; et l'on montrait, non loin du palais du Conseil, le rocher où, descendue de l'Hélicon, elle s'était assise et que l'on a, de nos jours, retrouvé (5). Tout en défendant la véracité de ses prédictions, Plutarque semble lui donner un rang secondaire et il lui attribue d'étranges rapports avec la lune, planète vénérable, sans doute, mais parfois trompeuse. Elle avait prédit que, même après sa mort, elle ne cesserait pas de prophétiser, mais qu'alors elle se revêtirait

(1) *De Pythiæ Oraculis*, XXVI, 407 E.
(2) *Ibid.*, XXIV, 406 E.
(3) *De Pythiæ Oraculis*, XXVIII, 408 C.
(4) *Ibid.*, XX, 404 C.
(5) *De Pythiæ Oraculis*, VI, 397 A ; IX, 398 C.

de la face de la lune (1). Et, de fait, Thespésios entendit dans les enfers « une voix aiguë de femme qui, entre autres choses, annonçait en vers, à ce qu'il lui parut, le temps de sa mort. Le démon lui dit que c'était la voix de la Sibylle ; elle prédisait l'avenir, enveloppée de la face de la lune (2) ». Parmi ces prédictions étaient l'éruption du Vésuve, la destruction par le feu de Dicéarchie et la mort paisible d'un empereur, qui doit être Vespasien (3).

Il était naturel que Delphes eût les prémices du talent divinatoire de la Sibylle. Tout prophétisait dans cette ville, et jusqu'aux statues. Philinos étonne un jeune étranger en lui révélant qu'une colonne de bronze, dédiée par Hiéron, tomba d'elle-même, le jour de la mort de ce tyran. Et que de légendes analogues ! Les yeux d'une autre statue se sont détachés peu de temps avant que son modèle ne périt à la guerre. Une troisième a été tellement envahie par les herbes sauvages que la figure en resta toute voilée. C'est qu'en un lieu si saint les statues sont naturellement miraculeuses. « Je crois pouvoir dire que même les monuments consacrés dans ce temple se remuent et donnent des signes en accord avec les desseins de la Providence ; ils n'ont rien de vide ni d'insensible ; mais tout y est plein de divinité (4). »

On saisit bien ici la transition de l'adoration d'un dieu personnel au culte des images. On se rend compte, en outre, de l'insuffisance de la critique de Plutarque. Sachant parfaitement que, de son temps, les statues ne donnent plus aucun de ces signes merveilleux, rien ne le pousse à révoquer en doute l'authenticité des prodiges d'autrefois. Si l'on ne peut imaginer que la puissance divine ait diminué, comment s'expliquer qu'elle se manifeste désormais si rarement, ou, du moins, de façon si différente ? Il s'excuse sur la différence des temps ; pourtant les princes vont encore à Delphes et le rayonnement du sanctuaire pythique est loin d'avoir diminué. Delphes est aujourd'hui le centre religieux d'un empire qui se confond avec le monde. Alors, d'où vient sa décadence ?

Cette décadence, Plutarque ne l'avoue pas. Si les prodiges sont plus rares de son temps, c'est que les dieux le jugent bon ; et peut-être que la piété des hommes est moins vive qu'autrefois. La puissance divine, au surplus, n'est pas rivée de façon exclusive à un sanctuaire déterminé ; les hommes pieux recevaient, et reçoivent encore, en n'importe quel lieu, les avertissements de la Providence. C'est, le plus souvent, dans le sommeil, cette séparation anticipée

(1) *De Pythiæ Oraculis.*, IX, 398 C.
(2) *De sera num. vind.*, XXII, 566 D.
(3) *Ibid.*, XXII, 566 E ; cf. *De Pythiæ Oraculis*, IX, 398 E.
(4) *De Pythiæ Oraculis*, VIII, 398 A.

de l'âme et du corps, qu'une lumière surnaturelle inonde leurs esprits. Comme elle vient de la Lune et de la Nuit, divinités de caractère mal défini, qui n'ont point d'oracles fixes et ne disposent que de moyens imparfaits, quelques ombres la troublent : « Les songes, comme la vie, sont mêlés ; à côté de l'élément trompeur et changeant, ils admettent le simple et le vrai (1). »

Ici encore, Plutarque s'efforce de juxtaposer l'explication scientifique et l'explication religieuse. Une âme ferme et bien exercée conserve en tout temps son empire sur la partie animale, même en dormant : « Platon a, le premier, peint et représenté tout ce qu'opère, pendant le sommeil, la partie imaginative et irraisonnée, qui tyrannise naturellement notre âme. On entreprend alors d'avoir commerce avec sa mère ; on se rue à des gloutonneries de toutes sortes ; on viole les lois ; on lâche la bride aux passions que, pendant le jour, le respect et la crainte de la loi contraignent (2). » C'est du moins le cas des âmes faibles et sans défense contre leurs mauvais penchants. Mais, si l'on est réellement avancé dans la sagesse, on échappe à toutes ces agitations, à tous ces transports causés par des fantômes ; on ne voit rien en songe d'effrayant ni de déréglé. L'on n'a plus, en cet état, que des visions claires et riantes, propres, du moins, à ne causer ni fâcheuses impressions, ni troubles dans l'économie. De ce nombre est le rêve du philosophe Stilpon de Mégare, à qui Poseidon s'était montré pour se plaindre de n'avoir point reçu de lui le sacrifice réglementaire, celui d'un bœuf. Stilpon, sans se troubler, lui fit entendre que c'était un enfantillage d'incriminer un pauvre homme qui n'avait voulu ni s'endetter, ni enfumer toute la ville. Désarmé, le dieu sourit, serra la main du sage et promit aux gens de Mégare une abondance d'anchois inaccoutumée (3). L'on voit bien que Plutarque admire et envie la liberté d'esprit de Stilpon ; mais il ne fait pas réflexion qu'un songe qui eût débuté de la même façon aurait tourné bien plus mal pour un superstitieux.

Les criminels, ayant tout à redouter de la justice divine, croient la voir s'exercer dans les moments où les bruits du monde se taisent autour d'eux ; c'est le signal de leur supplice, et les tyrans commencent de subir les tortures qu'ils infligèrent à l'innocence. Nous avons déjà vu quelques-uns de ces exemples effrayants ; ajoutons-y celui de Pausanias, qui, meurtrier d'une jeune fille dont il voulait abuser, la revit souvent dans ses rêves. Comme il essayait de l'apaiser,

(1) *De sera num. vind.*, XXII, 566 C.
(2) *De Profectibus in virtute*, XII, 83 A. Cf. Platon, *République*, IX, 571 C.
(3) *De Profectibus in virtute*, XII, 83 C.

elle lui apparut encore pour lui dire : « Tes maux cesseront à Lacédémone ! » Et c'est à Lacédémone qu'il mourut (1).

Plutarque ne met pas ce prodige en doute ; il croit aux revenants ; et, dans sa ville même, il sait qu'on entend encore des cris épouvantables à l'endroit où Damon fut tué en trahison (2). Mais sa croyance au merveilleux ne l'a pas empêché de saisir assez exactement le mécanisme du rêve et d'avoir compris que le principe de nos terreurs nocturnes est en nous.

De son temps l'oniromancie, qui avait illustré le sanctuaire de Mopsus (3), ne se pratiquait plus guère; mais on peut en rapprocher le mode de divination encore en usage dans l'antre de Trophonios. Le héros de ce nom ne prétendait point rivaliser avec Loxias ; nous le voyons même, dans Euripide, refuser de se prononcer avant le dieu (4). Mais son oracle inspirait une sorte de curiosité craintive qu'expliquent assez naturellement les circonstances de la consultation. Des démons y présidaient, les Trophoniades, qui comptaient parmi les meilleurs de l'espèce (5). Il fallait être sans peur et doué de quelque agilité pour aller leur poser des questions. On descendait, par une échelle « très étroite et très légère », jusqu'au bord d'une espèce de puits, où l'on s'enfonçait ensuite, en se retenant des pieds et des mains. Posture d'autant plus incommode, qu'il fallait porter avec soi des gâteaux miellés pour séduire les serpents qui gardaient l'entrée (6). Quand on avait touché terre, on subissait, autant que nous en pouvons juger, une sorte d'étourdissement, puis, une torpeur vous prenait.

C'est l'oracle de Trophonios que Timarque, nous le savons, interroge sur le démon de Socrate. Réserves faites sur la vision elle-même, il est à présumer que Plutarque a mis sous le nom de Timarque certaines impressions qu'il tenait réellement d'un client de Trophonios. « Ayant fait les cérémonies d'usage, il descendit dans l'antre. Il y resta deux nuits et un seul jour. Comme on désespérait déjà de lui et que ses parents le pleuraient, il remonta dès l'aube, le visage radieux... Il nous dit qu'étant descendu dans la grotte, il se trouva d'abord entouré d'épaisses ténèbres; puis, ayant fait une prière, il resta couché longtemps sans bien savoir s'il veillait ou s'il rêvait. Il lui sembla qu'on lui donnait un coup sur la tête, que cela faisait du bruit et que son crâne entr'ouvert laissait

(1) *De sera num. vind.*, X, 555 C ; cf. *Cimon*, VI, 482 BC.
(2) *Cimon*, I, 479 C.
(3) *De Defectu oraculorum*, XLV, 434 D.
(4) *Ion*, 407-408.
(5) *De Facie in orbe Lunæ*, XXX, 944 D.
(6) Pausanias, IX, 39; cf. Philostrate, *op. cit.*, VIII, 19.

fuir son âme (1). » A la fin, il ressentit de nouveau un grand mal de tête, comme une pression violente. Puis il perdit complètement connaissance. Au bout d'un moment, toutefois, il revint à soi et se vit couché dans l'antre de Trophonios, près de l'entrée et à l'endroit même où il se trouvait d'abord (2).

Ce récit n'est pas en contradiction avec les détails que nous donnent Pausanias et Philostrate. On se doute bien, toutefois, que la visite d'Apollonius de Tyane à la grotte fatidique fut égayée de quelques détails extraordinaires. Les prêtres avaient tenté de détourner le thaumaturge de son entreprise, sous prétexte que les criminels venaient seuls consulter Trophonios. Soutenu par le héros lui-même, qui intervint personnellement en sa faveur, il passa outre à leur avis, resta sept jours sous terre, et ressortit fort loin de l'entrée, dans la région d'Aulis. Il rapportait de son expédition un petit livre des préceptes de Pythagore (3). Tant il est vrai que les oracles ne nous révèlent jamais que notre propre pensée !

Timarque mourut trois mois après avoir revu la lumière ; il est dangereux de chercher à sonder certains mystères (4). Aussi, dès le temps de Socrate, les consultations de ce genre devaient-elles être rares. Plutarque nous montre, en effet, le jeune homme se dérobant à la foule qui le pressait et dont la curiosité n'aurait pas eu de raison d'être, si l'on avait vu souvent des fidèles descendre dans la grotte (5).

Peut-être l'exemple de Timarque, frappé pour avoir vu trop clair, justifie-t-il Apollon de présenter sa pensée si souvent en termes obscurs. La pleine lumière aurait ébloui par trop les intelligences qui n'auraient pu la supporter. Certes, il arrive souvent que l'on ait bien de la peine à comprendre un oracle. Mais Plutarque n'est pas choqué de voir Loxias envelopper ainsi sa pensée. Le dieu s'intéresse aux âmes simples qui viennent à lui naïvement ; il se fait plus orgueilleux et plus habile que les superbes, qui désiraient le prendre en faute. Si son rôle politique est fini, sa bienfaisance persiste ; et n'est-ce pas à l'amour des hommes que l'on reconnaît un Dieu (6) ?

Plutarque, hélas ! ne peut guère parler qu'au passé, s'il entreprend de redire les merveilles d'Apollon. Presque partout les voix prophétiques ont fait silence. L'oracle d'Amphiaraos n'est guère sorti de

(1) *De Genio Socratis*, XXII, 590 B.
(2) *Ibid.*, 592 E.
(3) Philostrate, *op.* et *loc. cit.*
(4) *De Genio Socratis*, XXIII, 592 E.
(5) *Ibid.*, XXII 590 B.
(6) *Ibid.*, XXIV, 593 A.

l'obscurité depuis les guerres médiques, et la manifestation la plus éclatante de celui de Phébus à Tégyre, sa patrie présumée, remonte au temps de Thucydide (1). Lamprias prétend avoir des preuves plus récentes de la véracité de ces deux sanctuaires ; mais, pour le moment, il doit confesser leur totale éclipse.

Il est vrai que les démons chargés des oracles peuvent mourir, encore bien que Plutarque juge l'âme immortelle et qu'un démon ne soit qu'une âme ; il est vrai qu'un sol propice à la divination peut perdre sa vertu spéciale. Mais Ammonios a donné (sans s'y appesantir, car le sujet est trop douloureux), une raison simple et décisive du silence de tant d'oracles : c'est la dépopulation de la Grèce. Épuisée par les guerres, étrangères ou civiles, à peine pourrait-elle à présent fournir trois mille fantassins, le chiffre que Mégare toute seule fut en mesure d'envoyer à Platées (2). Une seule prophétesse suffit aux besoins du pays ; et jadis, rien qu'à Delphes, il en fallait trois (3) ! Vainement objecterait-on que des étrangers viennent grossir temporairement la population de la Béotie. Apollon n'a pas à les connaître ; car « les Barbares ne sauraient participer à l'enthousiasme, et la langue grecque n'est pas faite pour être à leur service (4) ». Ainsi la fierté nationale se montre encore dans la douleur de l'abaissement; et Plutarque, malgré tout son syncrétisme, ne peut admettre que le dieu de tous les hommes ne soit pas d'abord le sien.

(1) *De Defectu oraculorum*, V, 412 B.
(2) *De Defectu oraculorum*, VIII, 414 A.
(3) *Ibid.*, 414 B.
(4) *Ibid.*, V, 412 A (Passage altéré visiblement et interprété de façons très diverses. Nous nous écartons ici du texte de l'édition Didot).

CHAPITRE XIII

LA DOCTRINE DE PLUTARQUE.
LE CULTE DES DIEUX : MORALE ET RELIGION

« Les Mèdes et les Assyriens, dit Plutarque, adorent par crainte ce qui leur nuit, et le divinisent de préférence à la sainteté (1). » C'est par où les hommes, en effet, montrent souvent la faiblesse de leur cœur. Mais une divinité, même bonne en soi, ne risque-t-elle pas de devenir odieuse, — et son culte de prêter aux pires superstitions, — si l'on considère qu'elle intervient à tout moment pour troubler l'ordre naturel des choses et substituer, dans les intelligences, l'illumination soudaine de la connaissance intuitive au lent exercice de la raison ?

Cette conséquence possible de la foi en une Providence trop attentive et d'une vigilance trop étroite ne pouvait échapper à Plutarque. Il voyait les philosophes, ses amis, gens bien nés et fort éloignés de croire que le monde se gouverne au hasard, sourire, comme Stilpon de Mégare, aux menaces impuissantes d'un fantôme divin. Il connaissait l'ignorance des « théologiens » de Delphes, contents de répéter par cœur une leçon apprise (2) ; et il savait que, d'accord avec leur amour du lucre, elle favorisait mille pratiques peu conformes à la majesté divine (3). Il était donc amené logiquement à craindre que le culte ne se pervertît, soit par la méconnaissance des vrais caractères de la divinité, soit par l'ignorance de la nature exacte de ses rapports avec l'homme.

Nous l'avons vu rapporter complaisamment le mot de Diogène sur les promesses de bonheur éternel faites aux initiés. Ce mot indique une position morale : celle où se tiennent, avant Plutarque,

(1) *De Facie in orbe Lunæ*, XXI, 935 B.
(2) *De Pythiæ Oraculis*, II, 395 A ; XIII, 400 D.
(3) *De Defectu oraculorum*, XV, 417 F.

Pythagore, Socrate, Platon, Épictète, Apollonius de Tyane même. Le brigand Patécion, tout initié qu'il est, ne peut valoir, aux yeux du juge éternel, le profane Épaminondas. L'homme vraiment pieux commence par respecter la justice ; après l'observance des devoirs moraux, viennent les sacrifices et les cérémonies. Devenir meilleur, c'est s'approcher des dieux. Nous avons pour cela deux moyens à notre disposition : la ressemblance et la connaissance.

La ressemblance d'abord. Héraclès et Dionysos se sont élevés au ciel par leurs vertus. Par ses vertus, Numa mérite l'amour d'une déesse ; par ses vertus, Socrate s'égale presque aux Olympiens, et Platon gagne le titre de fils d'Apollon. Les Égyptiens veulent que celui qui vécut pieusement devienne, après sa mort, un Osiris, participant à la survie du dieu triomphant par ses souffrances.

Mais, pour jouir de ce bonheur, il faut, de son vivant même, se faire l'image de Dieu : « Nul besoin ici de sculpteurs comme Phidias, Polyctète ou Myron ; c'est par ses propres forces qu'on arrive à ressembler à Dieu, grâce à la pratique de la vertu (1). » Des princes cruels, des tyrans, ont osé se faire peindre armés du trident, comme Poseidon, ou de la foudre, comme Zeus : cette parodie puérile de la toute-puissance ne peut qu'indigner ou prêter à rire. Etre équitable, bon, humain, telle est la véritable imitation des dieux. Ne disons point que la Justice est assise auprès de Zeus ; la Justice est Zeus lui-même (2).

Les princes, et autres personnages constitués en dignité, possèdent assurément des facilités merveilleuses pour travailler au bien de l'humanité ; mais nul de nous n'est exempt de ce grand devoir. On entend parfois, sous le nom de héros de Plutarque, des stoïciens austères et raidis constamment dans une pose sublime. C'est se méprendre. Les héros de Plutarque sont d'honnêtes gens, pleins de bonne grâce ; ils savent se dévouer sans faste et enseigner sans pédantisme. En dépit du manteau d'emprunt dont les affuble parfois la rhétorique du temps, ils se font aimer plutôt que redouter. Historien des grands hommes d'autrefois, Plutarque a moins insisté sur la magnificence de leurs exploits que sur leur possession d'eux-mêmes, leur droiture naturelle et la pratique des humbles vertus quotidiennes.

C'est qu'il n'entendait point proposer à la jeunesse de son temps des modèles inaccessibles, mais bien lui montrer ce qui, chez les héros anciens, pouvait et devait être imité de tous. Il écrivait pour des vaincus. Il le savait, et sa dignité ne se serait pas accommodée,

(1) *Ad Principem ineruditum*, III, 780 E.
(2) *Ibid.*, IV, 781 B.

ni son bon sens, d'une prédication enflammée où le rappel des gloires traditionnelles de la Grèce eût fait figure de bravade inutile. « Quand nous voyons, dit-il, les petits enfants essayer les chaussures ou les couronnes de leurs pères, nous en rions. Mais les magistrats des villes qui, sans réflexion, conseillent aux citoyens d'imiter les exploits, les grands sentiments et les belles actions de leurs aïeux, toutes choses incompatibles avec les circonstances et l'état présent des affaires, agissent de façon ridicule. Encore le traitement qu'ils encourent n'est-il plus de nature à faire rire dès qu'ils se heurtent à autre chose qu'une indifférence méprisante (1). »

Le champ de l'activité politique est aujourd'hui bien rétréci : « Plus de guerres à conduire, de tyrannies à renverser, d'alliances à conclure (2). » Mais la médiocrité même des affaires qu'ont à traiter les magistrats les met à couvert de certaines passions dangereuses, comme la cruauté, l'ambition démesurée, la cupidité insatiable. L'homme public, n'étant plus aveuglé par la considération d'immenses intérêts, auxquels les grands politiques sacrifient parfois la justice, peut, moins que jamais, se dispenser des vertus privées ; le plus homme de bien sera le meilleur magistrat. Il imitera l'humanité des ancêtres, leur amour de la justice, leur délicatesse ; mais il s'abstiendra d'évoquer Marathon et Platées. Le contraste de ces grands noms avec la déchéance présente ne pourrait qu'exciter une compassion dédaigneuse, ou peut-être une ironie facile. Laissons aux écoliers un si beau thème à déclamations vides (3) !

Loin de compromettre la dignité des magistrats locaux, cette noble réserve en sera la plus sûre sauvegarde. Se pliant aux circonstances et maintenant chacun sa ville dans l'obéissance aux autorités impériales, ils ne tendront pas d'eux-mêmes le col aux chaînes. Ils n'abdiqueront pas toute initiative au profit de Rome. S'il se produit quelque conflit, quelque dissension, ils résisteront au premier mouvement et s'abstiendront d'en appeler à César, dont l'intervention ne serait propre qu'à réconcilier tout le monde dans une servitude commune et plus étroite que jamais (4). Ils apaiseront leurs rivaux, fût-ce au prix de quelques sacrifices d'amour-propre ; et ils aimeront mieux être dépossédés de l'autorité locale que de la voir anéantie par des recours perpétuels au prince (5).

(1) *Reipublicæ gerendæ præcepta*, XVII, 814 A.
(2) *Ibid.*, X, 805 A.
(3) *Ibid.*, XVII, 814 B.
(4) Dion adresse les mêmes conseils à ses concitoyens et raille tristement cette émulation dans la course aux honneurs entre compagnons d'esclavage (cf. H. Weil, *art. cit.*, p. 642).
(5) *Reipublicæ gerendæ præcepta*, XIX, 815 A.

Chacun de ces chefs fera son devoir avec simplicité, sans se croire rabaissé par l'humilité de ses fonctions. Rien n'est bas de ce qui est utile à la patrie ; et la noblesse d'un emploi tient au plus ou moins de conscience que l'on apporte à le remplir (1). Aussi Plutarque réprouve-t-il la superbe des philosophes qui, perdus dans leurs spéculations sublimes, refusent de descendre sur l'agora. Chacun doit donner ce qu'il peut de lui-même, spontanément et sans arrière-pensée. Dans la cité que rêve Plutarque, tout le monde se prodigue avec une ingénuité délicieuse, du magistrat, qui sans avoir eu de part au crime de ses concitoyens, veut assumer leur péril (2), à la petite fille qui contraint sa nourrice de donner le sein même à ses poupées, « appelant à sa table particulière tout ce qu'elle aime (3). »

Ainsi l'amour des hommes (4) doit régler toutes nos actions. Il se manifeste par la douceur et la patience. Ne cédons point à la colère ; si les dieux infaillibles ne punissent pas sur-le-champ celui qui les outragea, c'est en vue de nous enseigner qu'il faut prendre le temps de rentrer en nous-mêmes et dominer par la raison la partie animale de notre âme (5). Cette partie animale est irascible, orgueilleuse et sensuelle. Or un esprit bien fait refuse de se laisser aller à toute espèce d'exaltation. Il sait ce que valent ces distinctions honorifiques, avilies d'ailleurs par leur fréquence, et ces statues, qu'un peuple inconstant renverse après les avoir érigées. Fidèle au Μηδὲν ἄγαν, Plutarque sait que Némésis est la vengeance parce qu'elle est la juste répartition. « La simplicité, dit-il, est la plus belle et la plus sûre sauvegarde d'un honneur. Les grandes distinctions, insolentes et trop lourdes à porter, pareilles aux statues plus grandes que nature, s'écroulent vite (6). »

Le sage ne briguera donc pas ces signes extérieurs de la faveur populaire ; mais, comme il estime véritablement ses concitoyens, il ne restera pas indifférent à leur approbation. Bien éloigné de se faire le courtisan du peuple, il ne flattera personne, dédaignant lui-même d'être flatté. Ses vertus seules et son amour du bien public lui concilieront les cœurs ; si les démonstrations d'un bruyant enthousiasme n'accueillent point son passage, une reconnaissance durable, une affection grave et profonde, reposant sur la mémoire des services rendus, seront sa récompense la plus chère. Si les chas-

(1) *Reipublicæ gerendæ præcepta*, XV, 814 B.
(2) *Ibid.*, XIX, 815 D.
(3) *Consolatio ad uxorem*, II, 608 D.
(4) φιλανθρωπία. C'est la qualité que Plutarque, à plusieurs reprises, loue chez la petite Timoxène (*op. cit. supra*).
(5) *De sera num. vind.*, V, 550 E.
(6) *Reipublicæ gerendæ præcepta*, XXVII, 820 F.

seurs et les écuyers ne repoussent ni la caresse de leurs chiens, ni les marques d'attachement de leurs chevaux, à plus forte raison les chefs du peuple rechercheront-ils l'amour de leurs semblables : c'est en se faisant aimer qu'on se fait obéir (1). Plutarque l'avait constaté par lui-même, puisque après avoir usé de rigueur avec ses esclaves, il s'en repentit et se trouva beaucoup mieux de les traiter doucement (2). Aussi déplore-t-il l'âpreté du vieux Caton, qui se défait des serviteurs que l'âge a rendus inutiles. Non seulement il condamne, en dépit du droit romain, ceux qui traitent les esclaves comme des choses ; mais il se reprocherait d'user même d'un animal comme d'un ustensile qu'on jette après qu'il a servi. Aussi rappelle-t-il volontiers que les Athéniens assurèrent le droit de libre pâture aux mulets qui avaient travaillé longtemps au transport des matériaux nécessaires à l'achèvement de l'Hécatompédon. C'est que la bonté va plus loin que la justice. « La loi et le droit n'obligent qu'envers les hommes ; mais la bienfaisance et la générosité, qui jaillissent de la douceur comme d'une source abondante, s'étendent parfois aux animaux sans raison (3). »

Il est clair d'ailleurs que Plutarque ne distingue pas assez nettement l'obligation d'être bon pour les esclaves de celle d'être bon pour les animaux. Ni l'une ni l'autre de ces catégories d'êtres inférieurs ne lui paraît avoir de droits proprement dits ; et il nous recommande à leur égard la bonté, moins comme un devoir que comme un exercice utile à notre perfectionnement. Mais n'oublions pas qu'avec tous les moralistes antiques, il prétend réformer les mœurs, et non les institutions.

L'amour de ses semblables, et même de tous les êtres, sera donc le premier échelon par où l'homme pourra s'élever à Dieu. Mais il dispose pour cela d'un autre moyen, d'une autre source de pures jouissances : l'étude, ou plutôt la contemplation, des perfections divines. On sait comment s'égarèrent les néo-platoniciens partis de cette idée. Plutarque est trop attaché, malgré ses réserves, à la tradition, peut-être aussi trop incapable d'exaltation pour donner dans les extravagances de ces mystiques, moins mêlés au monde et moins soucieux de la réalité de tous les jours. Il se défie des nouveautés. Il croit seulement que les dieux se révèlent volontiers, et de préférence, à ceux qui les cherchent avec simplicité. Voici comme il s'en explique dans le traité d'*Isis et d'Osiris* : « Il faut, Cléa, que les hommes doués de bon sens demandent tous les biens aux dieux ;

(1) *Reipublicæ gerendæ præcepta*, XXVIII, 821 A.
(2) *De cohibenda ira*, XI, 459 C.
(3) *Caton l'Ancien*, V, 339 A.

Chacun de ces chefs fera son devoir avec simplicité, sans se croire rabaissé par l'humilité de ses fonctions. Rien n'est bas de ce qui est utile à la patrie ; et la noblesse d'un emploi tient au plus ou moins de conscience que l'on apporte à le remplir (1). Aussi Plutarque réprouve-t-il la superbe des philosophes qui, perdus dans leurs spéculations sublimes, refusent de descendre sur l'agora. Chacun doit donner ce qu'il peut de lui-même, spontanément et sans arrière-pensée. Dans la cité que rêve Plutarque, tout le monde se prodigue avec une ingénuité délicieuse, du magistrat, qui sans avoir eu de part au crime de ses concitoyens, veut assumer leur péril (2), à la petite fille qui contraint sa nourrice de donner le sein même à ses poupées, « appelant à sa table particulière tout ce qu'elle aime (3). »

Ainsi l'amour des hommes (4) doit régler toutes nos actions. Il se manifeste par la douceur et la patience. Ne cédons point à la colère ; si les dieux infaillibles ne punissent pas sur-le-champ celui qui les outragea, c'est en vue de nous enseigner qu'il faut prendre le temps de rentrer en nous-mêmes et dominer par la raison la partie animale de notre âme (5). Cette partie animale est irascible, orgueilleuse et sensuelle. Or un esprit bien fait refuse de se laisser aller à toute espèce d'exaltation. Il sait ce que valent ces distinctions honorifiques, avilies d'ailleurs par leur fréquence, et ces statues, qu'un peuple inconstant renverse après les avoir érigées. Fidèle au Μηδὲν ἄγαν, Plutarque sait que Némésis est la vengeance parce qu'elle est la juste répartition. « La simplicité, dit-il, est la plus belle et la plus sûre sauvegarde d'un honneur. Les grandes distinctions, insolentes et trop lourdes à porter, pareilles aux statues plus grandes que nature, s'écroulent vite (6). »

Le sage ne briguera donc pas ces signes extérieurs de la faveur populaire ; mais, comme il estime véritablement ses concitoyens, il ne restera pas indifférent à leur approbation. Bien éloigné de se faire le courtisan du peuple, il ne flattera personne, dédaignant lui-même d'être flatté. Ses vertus seules et son amour du bien public lui concilieront les cœurs ; si les démonstrations d'un bruyant enthousiasme n'accueillent point son passage, une reconnaissance durable, une affection grave et profonde, reposant sur la mémoire des services rendus, seront sa récompense la plus chère. Si les chas-

(1) *Reipublicæ gerendæ præcepta*, XV, 811 B.
(2) *Ibid.*, XIX, 815 D.
(3) *Consolatio ad uxorem*, II, 608 D.
(4) φιλανθρωπία. C'est la qualité que Plutarque, à plusieurs reprises, loue chez la petite Timoxène (*op. cit. supra*).
(5) *De sera num. vind.*, V, 550 E.
(6) *Reipublicæ gerendæ præcepta*, XXVII, 820 F.

seurs et les écuyers ne repoussent ni la caresse de leurs chiens, ni les marques d'attachement de leurs chevaux, à plus forte raison les chefs du peuple rechercheront-ils l'amour de leurs semblables : c'est en se faisant aimer qu'on se fait obéir (1). Plutarque l'avait constaté par lui-même, puisque après avoir usé de rigueur avec ses esclaves, il s'en repentit et se trouva beaucoup mieux de les traiter doucement (2). Aussi déplore-t-il l'âpreté du vieux Caton, qui se défait des serviteurs que l'âge a rendus inutiles. Non seulement il condamne, en dépit du droit romain, ceux qui traitent les esclaves comme des choses ; mais il se reprocherait d'user même d'un animal comme d'un ustensile qu'on jette après qu'il a servi. Aussi rappelle-t-il volontiers que les Athéniens assurèrent le droit de libre pâture aux mulets qui avaient travaillé longtemps au transport des matériaux nécessaires à l'achèvement de l'Hécatompédon. C'est que la bonté va plus loin que la justice. « La loi et le droit n'obligent qu'envers les hommes ; mais la bienfaisance et la générosité, qui jaillissent de la douceur comme d'une source abondante, s'étendent parfois aux animaux sans raison (3). »

Il est clair d'ailleurs que Plutarque ne distingue pas assez nettement l'obligation d'être bon pour les esclaves de celle d'être bon pour les animaux. Ni l'une ni l'autre de ces catégories d'êtres inférieurs ne lui paraît avoir de droits proprement dits ; et il nous recommande à leur égard la bonté, moins comme un devoir que comme un exercice utile à notre perfectionnement. Mais n'oublions pas qu'avec tous les moralistes antiques, il prétend réformer les mœurs, et non les institutions.

L'amour de ses semblables, et même de tous les êtres, sera donc le premier échelon par où l'homme pourra s'élever à Dieu. Mais il dispose pour cela d'un autre moyen, d'une autre source de pures jouissances : l'étude, ou plutôt la contemplation, des perfections divines. On sait comment s'égarèrent les néo-platoniciens partis de cette idée. Plutarque est trop attaché, malgré ses réserves, à la tradition, peut-être aussi trop incapable d'exaltation pour donner dans les extravagances de ces mystiques, moins mêlés au monde et moins soucieux de la réalité de tous les jours. Il se défie des nouveautés. Il croit seulement que les dieux se révèlent volontiers, et de préférence, à ceux qui les cherchent avec simplicité. Voici comme il s'en explique dans le traité d'*Isis et d'Osiris* : « Il faut, Cléa, que les hommes doués de bon sens demandent tous les biens aux dieux ;

(1) *Reipublicæ gerendæ præcepta*, XXVIII, 821 A.
(2) *De cohibenda ira*, XI, 459 C
(3) *Caton l'Ancien*, V, 339 A.

mais c'est surtout leur connaissance, dans la mesure où l'homme en est capable, que nous désirons obtenir d'eux ; car aucun présent n'est plus grand à recevoir pour l'homme, ni plus noble à faire, pour les dieux, que la vérité... L'aspiration à la divinité est un élan vers la vérité, surtout en tant que celle-ci concerne les dieux (1). »

Après ce grave préambule, d'inspiration vraiment platonicienne, Plutarque énumère les conditions imposées à ceux qui veulent être initiés aux mystères d'Isis, c'est-à-dire à la science divine. Ils doivent « mener une vie constamment tempérante, s'abstenir de beaucoup de mets et des plaisirs sensuels pour réduire en eux l'amour immodéré de la volupté et s'accoutumer à poursuivre, avec une fermeté inébranlable, dans les temples, ces pratiques religieuses dont le but est la connaissance de l'être premier, souverain et intelligible, que la déesse nous invite à chercher, car il réside en elle et ne se sépare point d'elle (2) ».

L'épithète d'intelligible, donnée à l'Être suprême, c'est un nouvel hommage à la pensée de Platon ; et les pratiques prescrites aux Isiaques sont rappelées en termes qui, vu leur généralité, seraient tout aussi susceptibles de faire songer à l'ascétisme pythagoricien. Aussi bien, et quoique Plutarque ne soit pas embarrassé de justifier, dans leurs moindres détails, les obligations de ce genre, l'esprit l'emporte toujours sur la lettre dans ses commentaires. Préoccupé du sens des cérémonies, qui ne peut être que pur et élevé, et de la portée réelle des mystères, il croit, comme Socrate, que l'initié véritable est le philosophe digne de ce nom. « La déesse montre les choses divines à ceux que l'on appelle en vérité et à juste titre hiérophores et hiérostoles. » Or ces vrais hiérophores ne sont pas les prêtres qui portent les offrandes dans une corbeille ; mais ceux qui portent dans leurs âmes la vérité sainte, purifiée des superstitions et des superfétations. Et les vrais hiérostoles nous présentent la doctrine avec ses lumières et ses ombres, comme on entremêle, dans les vêtements sacrés, les couleurs claires et foncées. Les formalités rituelles n'ont, en somme, qu'une valeur allégorique. « La barbe et le manteau ne font point les philosophes ; ni les Isiaques, la robe de lin et la face glabre. Est Isiaque en vérité celui-là seulement qui, après avoir reçu par tradition ce qu'on montre et ce qu'on représente (3) relativement à ces dieux, y applique sa raison pour étudier en philosophe la réalité contenue dans ces symboles (4). »

(1) *De Iside et Osiride*, I-II, 351 C, 351 E.
(2) *Ibid.*, II, 351 F.
(3) τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα. Ce sont les termes mêmes des *Mystères d'Eleusis*.
(4) *De Iside et Osiride*, IV, 352 C.

La divinité ne demande donc pas une foi aveugle, qui prendrait tout au sens étroit et littéral. Elle ne veut pas que la raison de l'homme demeure inactive et stérile. Malgré sa bienveillance, elle ne se contente pas de l'observance littérale des pratiques extérieures ; elle réclame l'adhésion du cœur et celle de l'esprit. Cette dernière exigence est peut-être le point faible de la doctrine de Plutarque. La peine qu'il a dû prendre pour tâcher de résoudre tant de contradictions entre la raison et la foi montre assez qu'une étude critique des croyances anciennes était difficile et fort délicate. Mais, à vrai dire, il n'impose une pareille étude qu'aux esprits cultivés, aux sages, à qui les dieux accordent libéralement leur inspiration. « Voyons quels plaisirs purs les hommes de l'espèce la meilleure et la plus chère aux dieux trouvent dans leur opinion sur Dieu. Il est pour eux l'auteur de tous les biens et le père de tout ce qui est beau ; il ne peut pas plus faire le mal que le souffrir (1). »

La plupart d'entre nous ne savent pas s'élever à cette conception. Leur ignorance les en empêche, et leur vénération pour les dieux est mêlée d'une sorte de crainte, que l'on appelle superstition. Mais ils sont la portion irréfléchie du peuple ; ils ne s'appesantissent pas sur cette frayeur vague, largement compensée par l'espoir qu'ils fondent sur la divinité, dont ils attendent tous les biens. Une cérémonie touchante a tôt fait de chasser toute impression funeste. Et Plutarque s'attendrit au souvenir des fêtes religieuses, auxquelles il aime tant à présider. Elles ne rapprochent pas seulement l'homme de Dieu, mais elles unissent tous les fidèles dans une joie parfois bruyante, et pourtant toujours innocente. « Rien ne nous réjouit plus que d'être l'acteur ou le témoin d'une fête en l'honneur des dieux, comme une orgie, les évolutions d'un chœur, un sacrifice, une initiation. L'âme n'éprouve pas le chagrin, l'abattement, le découragement, qu'il lui serait naturel de ressentir en présence de tyrans ou de bourreaux terribles. Dès qu'elle a l'impression et le sentiment d'être en présence de Dieu, c'est alors qu'elle rejette chagrin, terreurs et soucis, et se livre au plaisir jusqu'à l'ivresse, aux jeux et aux rires. Dans les *Poèmes d'amour*, il est dit : Même le vieillard et la vieille femme, quand ils se souviennent d'Aphrodite d'or, sentent leur cœur s'exalter... Or, dans les processions et les sacrifices, non seulement le vieillard et la vieille femme, ou encore le pauvre et le simple citoyen, mais aussi « la meunière aux jambes fortes, attachée à sa meule », les esclaves nés dans la servitude, les gens de rien, sont transportés d'allégresse et de contentement (2). »

(1) *Non posse suaviter vivi...*, XXII, 1102 D.
(2) *Ibid.*, XXI, 1101 F.

Il est pourtant deux classes d'hommes qui demeurent incapables de s'associer aux réjouissances par où l'on célèbre la divinité. Partis de principes opposés, ils arrivent à la même atonie. Les uns affectent l'indifférence ; les autres, trop persuadés de l'importance des exercices religieux, les suivent avec un tremblement perpétuel. « C'est une chose très agréable aux hommes que les fêtes, les banquets donnés dans les temples, les initiations, les orgies, les prières, et les adorations. Considère alors l'athée : il est pris, à ce spectacle, d'un rire nerveux et sardonique ; il chuchote à l'oreille de ses amis qu'il faut être aveugle ou possédé pour s'imaginer que tout cela se fait en l'honneur des dieux. Mais là se borne son mal. Le superstitieux, lui, voudrait bien se réjouir et se livrer à la gaieté ; mais il ne peut pas. La ville est pleine de parfums ; mais, en même temps, les gémissements et les lamentations remplissent son âme. Sous sa couronne, il pâlit ; tout en sacrifiant, il a peur. Il prie d'une voix entre-coupée ; ses mains tremblent d'émotion (1) . »

Que de vie dans ce double tableau, malgré le balancement systématique dont les rhéteurs ont transmis à Plutarque le secret ! Et surtout, comme on y voit bien la douceur et l'humanité de sa religion ! « Dieu ne s'appelle pas, a-t-il dit, l'ami des oiseaux, mais l'ami des hommes (2). » Aussi la plus grande impiété serait-elle de méconnaître la prédilection de la divinité pour notre espèce. Tout compte fait, mieux vaut être athée ; car l'athée, s'il nie les dieux, ne les outrage pas. « Pour moi, dit Plutarque, se mettant à la place des dieux avec la touchante familiarité d'un croyant, si les hommes disaient : Il n'y a jamais eu, et il n'y a pas de Plutarque... j'aimerais mieux cela que de les entendre dire : Plutarque est un homme changeant, variable, irascible, vindicatif et chagrin. Si tu invites d'autres personnes à dîner et que tu l'oublies ; si, n'ayant rien à faire, tu négliges d'aller lui rendre visite ; si tu ne lui parles pas, il se jettera sur toi pour te dévorer, il saisira ton enfant pour le rouer de coups, ou encore il lâchera dans tes terres une bête féroce, qu'il a, pour gâter ta récolte (3). »

Ainsi le caractère le plus odieux de la superstition est la méconnaissance de la bonté divine. Plutarque ne connaît pas de pire servitude ; car elle empoisonne tous les moments de la vie. Rien ne peut l'alléger, puisque les êtres dont on redoute la colère sont tout-puissants et qu'aucune précaution n'est propre à parer leurs coups. La nuit même n'y met pas trêve ; car mille spectres épouvantables

(1) *De Superstitione*, IX, 169 D.
(2) *De Genio Socratis*, XXIV, 593 A.
(3) *De Superstitione*, X, 169 F, 170 A.

peuplent les songes des superstitieux. La mort n'en est point le terme, puisque la vengeance des dieux, supposés hostiles, doit s'exercer au delà du tombeau. Le superstitieux voit « des portes s'ouvrir sur les profondeurs de l'Hadès ; des fleuves de feu, des ruisseaux de glace se déploient à ses yeux. Des ténèbres, qui prennent toutes les formes, lui offrent des fantômes affreux, qui font entendre des voix lamentables. Des juges paraissent, escortés de bourreaux. Des gouffres et des abîmes regorgent de fléaux (1). »

La superstition ne laisse donc nul recours à celui qui en est victime. Non contente des maux qu'elle lui cause, elle l'empêche de chercher un soulagement à ceux qui lui viennent d'ailleurs ; car il craindrait, en travaillant à détourner un malheur ou bien à en limiter les conséquences, de résister à la colère divine. Il ne s'aidera donc par aucun moyen naturel. Malade, il repoussera le médecin ; affligé, il mettra dehors le philosophe empressé à le consoler (2). Il ne nous étonnerait point que Plutarque eût vu de la sorte ses bonnes intentions découragées ; car son portrait du superstitieux est visiblement pris sur le vif.

Cet esprit voué, par son ignorance, à des inquiétudes perpétuelles devient naturellement la proie de tous les charlatans, de tous les habiles qui savent exploiter sa faiblesse. Tantôt, n'osant sortir de sa maison, il y mandera de vieilles sorcières qui viendront suspendre à son cou des amulettes ramassées un peu partout (4). Tantôt il demandera la bonne aventure à ces faux devins, dont la tourbe grouille autour des temples de la mère des dieux et de Sérapis (5).

Plutarque a beau recommander aux esprits éclairés l'application qui leur permettra de saisir le sens profond des légendes les plus étranges ou des pratiques les plus repoussantes, il n'ignore pas que le grand nombre sera bien incapable de tant de pénétration et prendra tout à la lettre. Comme, d'autre part, il aurait grand'peine à distinguer la bonne de la mauvaise crainte des dieux, sa seule ressource est d'assurer que la mauvaise crainte, la superstition, est d'origine étrangère. Nous l'avons vu s'élever contre le culte d'Adonis, si fort en vogue dans tout le monde grec, et celui d'Atys. Nous le voyons maintenant célébrer la simplicité des cérémonies anciennes et défendre les dieux autochthones contre leurs rivaux audacieux. « O Grecs, s'écrie-t-il, quels fléaux barbares

(1) *De Superstitione*, IV, 167 A.
(2) *Ibid.*, VII, 168 C.
(3) Dion, lui aussi, allait consoler les affligés (Dion, XXVIII, 52?), cf. C. Martha, *op. cit.*, p. 244.
(4) *De Superstitione*, VII, 168 D ; cf. *Ibid.*, III, 166 A.
(5) *De Pythiæ Oraculis*, XXV, 407 C.

avez-vous découverts ! » Et il énumère les remèdes que les superstitieux croient de nature à guérir leurs maux. Ils consistent à se plonger dans la mer, à rester assis dans la poussière tout le jour, à se rouler dans la fange, à célébrer le sabbat, à se jeter la face contre terre, à se prosterner devant des dieux venus d'ailleurs (1). Au même endroit, il se plaint de l'outrage que l'on fait aux traditions nationales en employant, dans le culte, des mots étrangers et des formules barbares (2). Il revient plus loin sur « les démonstrations ridicules qui sont l'œuvre de la superstition, les tours et retours, le bruit du tambour, les purifications impures, les expiations répugnantes, les pénitences barbares et illégales, les humiliations auxquelles on se soumet dans les temples (3) ».

Peut-être, en parlant des tours et des retours (περίοδοι) Plutarque a-t-il en vue une coutume analogue à celle dont il fait mention dans les *Institutions de Sparte :* « Si quelqu'un avait commis une faute, il lui fallait faire le tour (περιϊέναι) d'un des autels de la ville, en chantant des paroles de blâme qu'on avait composées contre lui (4). » Mais la plupart des pratiques dénoncées par lui comme superstitieuses viennent d'Orient. C'étaient les religions orientales, celle des Syriens comme celle des Juifs, qui proscrivaient avec rigueur certaines boissons et certains aliments (5). L'observance du sabbat désigne nettement les prosélytes, assez nombreux alors, du judaïsme. L'idée du repos hebdomadaire est, on ne sait pourquoi, particulièrement insupportable à Plutarque. Il conte que les Juifs, un jour de sabbat, restèrent immobiles, sans opposer la moindre résistance aux ennemis qui escaladaient déjà la muraille (6). C'est là, sans doute, un souvenir, passablement défiguré, de la fidélité extrême à la loi des mille Juifs qui se laissèrent enfumer dans leurs grottes par les Syriens, de peur de désobéir à Dieu s'ils se défendaient (7).

C'est encore dans l'Ancien Testament que l'on retrouve, et fréquemment, le tableau du pénitent assis au dehors, vêtu d'un sac. ou de haillons sordides, et qui parfois même se roule dans la boue (8)

(1) ἀλλοκότους προσκυνήσεις (*De Sup.*, III, 166 A).
(2) *De Superstitione*, III, 166 B.
(3) *Ibid.*, XII, 171 B.
(4) *Instituta Laconica*, IX, 237 C. Cf. les commentaires de M. Gasquet, qui rapproche cet usage de la confession chrétienne (*Essai sur le culte et les mystères de Mithra*. Paris, Colin, 1899, p. 82).
(5) « Il s'accuse de certaines fautes et de certaines transgressions, comme d'avoir mangé ou bu telle ou telle chose. » (*De Superstitione*, VII, 168 D).
(6) *De Superstitione*, VIII, 169 C.
(7) *Macchabées*, I, 2, 32-39. Cf. Josèphe, *Antiquités...*, XII, 8.
(8) *De Superstitione*, VII, 168 D. Cf. *Jonas*, III, 6 : « Le Roi de Ninive se leva de son trône, ôta son manteau royal, se couvrit d'un sac et s'assit sur la cendre. Et il fit crier dans Ninive : « Que ni hommes, ni bêtes, bœufs et « brebis ne mangent rien, ne paissent point, et ne boivent point d'eau ; qu'ils « se couvrent de sacs... » — *Job*, XXX, 19 : « Dieu m'a jeté dans la fange. » — I *Samuel*, XIX, 24 : « Saül prophétisa lui aussi devant Samuel, et il resta nu par terre tout ce jour-là et toute la nuit. » (Trad. Crampon « d'après les textes originaux ». Paris, Desclée, 1905.)

Le bruit du tambour fait songer au culte de Cybèle, auquel plusieurs religions orientales ont emprunté ses purifications impures et son baptême sanglant. On sait que le taurobole, l'une des cérémonies essentielles des mystères de Mithra, était d'origine gallique. On connaît l'état humiliant où se mettaient les femmes les plus nobles pour pleurer Adonis, et les pénitences répugnantes par où l'on honorait Atys, dont le culte est lié, d'ailleurs, à celui de Cybèle.

Aucune des religions orientales n'était absolument exclusive, sauf l'hébraïque. Encore est-il vraisemblable que les prosélytes du judaïsme ne laissaient pas de mêler certaines superstitions païennes aux pratiques du culte auquel ils participaient. Il y a tout lieu de penser que les superstitieux, jaloux de s'assurer par des moyens extérieurs le bonheur dans l'un et l'autre monde, empruntaient à chaque secte ses formules les plus mystérieuses et ses cérémonies les plus propres à séduire une imagination neuve ou blasée.

Le malheur est que les religions orientales n'avaient pas le triste privilège de l'obscénité ni de la cruauté. Plutarque est obligé de le reconnaître. Il veut qu'Hercule, héros grec et donc bienfaisant, ait aboli les sacrifices humains en Italie (1). Pourtant les Romains, à l'époque historique, enterrèrent vifs « un Grec et une Grecque, un Gaulois et une Gauloise », pour expier le crime de trois Vestales, infidèles à leur vœu (2). Pendant la seconde guerre médique, le grand Thémistocle, en vue d'assurer sa victoire, avait immolé trois jeunes Perses à Dionysos Omestès, qui se nourrissait de chairs crues (3). Artémis Orthia, du temps de Plutarque, exigeait encore à Sparte, que ses autels fussent arrosés du sang des jeunes garçons, fouettés parfois jusqu'à la mort (4). En Béotie, dans la ville d'Orchomène, les prêtres de Dionysos, pour punir un infanticide commis aux temps mythiques par les filles de Minyas, avaient le droit de tuer une femme de cette famille, la première qu'ils parviendraient à saisir. « Le prêtre Zoïle l'a fait de nos jours, » dit Plutarque. Et il ajoute : « Mais il n'en est rien résulté de bon pour lui (5). »

(1) *Quæstiones romanæ*, XXXII, 272 B.
(2) *Quæstiones romanæ*, LXXXIII, 284 B.
(3) *Thémistocle*, XIII, 119 A ; *Pélopidas*, XXI, 289 A ; *Aristide*, IX, 31 F.
(4) *Instituta Laconica*, XXXIX, 239 C ; *Lycurgue*, XVIII, 51 B.
(5) *Quæstiones græcæ*, XXXVIII, 299 F.

Plutarque voit trop de sang couler, même dans les temples paternels, pour n'en pas être troublé. Les démons, heureusement, sont là pour décharger les dieux du reproche de se plaire à l'indécence et à la barbarie : « Xénocrate croit que les jours néfastes, et, parmi les fêtes, toutes celles qui comportent des coups, des flagellations, des jeûnes, des discours obscènes ou malencontreux, ne conviennent pas au culte des dieux ni des bons démons, mais qu'il y a dans l'air ambiant des êtres forts et puissants, mais aussi mélancoliques et sombres, qui prennent plaisir à tout cela, et, pourvu qu'ils l'aient, ne font pas d'autre mal (1). »

Plutarque sait même que le quadruple sacrifice humain qui devait compenser, à Rome, l'infidélité des Vestales, fut exigé par des démons « étrangers et venus d'ailleurs (2) ». Mais les démons indigènes et même les grands dieux étaient-ils moins exigeants ? Les noms de Dionysos Omestès et d'Artémis Orthia sont là pour répondre. A supposer que ces appellations eussent été usurpées par de mauvais démons, comment les bons se laissaient-ils ainsi déshonorer sans protestation ? Après bien des tâtonnements, Plutarque arrive à comprendre que s'ils ne l'ont point fait, c'est que le Dieu véritable avait parlé par avance en nous donnant le sens moral, révélation naturelle qui suffit à démentir les oracles barbares. Ayant décrit en termes émouvants le sacrifice des enfants de Carthage à Moloch, il s'écrie : « Si nous avions pour maîtres des Typhons ou des géants quelconques, vainqueurs des dieux, à quelles autres offrandes prendraient-ils plaisir, ou quelles autres fêtes réclameraient-ils (3) ? » Dissipant enfin toute équivoque, il affirme ailleurs que ni les dieux, ni les démons, n'exigent de sacrifices humains. Mais, se trouverait-il des êtres pour se réjouir de ces marques atroces d'adoration, que l'homme de bon sens ne tiendrait nul compte de leurs caprices. Tant de cruauté serait le signe d'une faiblesse morale et, par conséquent, d'une impuissance incompatible avec tout caractère divin (4).

Le respect de Plutarque pour Pythagore et pour son prétendu disciple Numa, « cet homme juste, à la fois homme d'État et philosophe », nous est garant que, s'il eût été le maître de changer la forme des sacrifices, il n'aurait voulu, non plus qu'eux, rien immoler de vivant (5). Il se fût refusé, comme Stilpon, à remplir la ville de fumée. Les cérémonies auraient été simples, grandioses

(1) *De Iside et Osiride*, XXVI, 361 B.
(2) *Quæstiones romanæ*, LXXXIII, 284 B.
(3) *De Superstitione*, XIII, 171 D.
(4) *Pélopidas*, XXI, 289 B.
(5) *Quæstiones romanæ*, XV, 267 C.

et joyeuses, purifiées de toute imprécation et de toute exécration. Le nom des dieux n'y eût pas été invoqué hors de propos ; car la Pythie disait aux Lacédémoniens qu'il valait mieux tenir tout simplement sa parole que de la consacrer par un serment (1). Les hommes n'eussent dédié d'offrandes que pour commémorer un grand acte de bienfaisance et de dévouement, et non pour éterniser le souvenir de leurs propres discordes (2).

Si Plutarque a fait plusieurs fois le portrait du superstitieux, assez de traits épars dans son œuvre nous permettent de nous représenter l'homme pieux tel qu'il le conçoit. Ce favori des dieux n'a point la superbe d'un stoïcien ; il n'est point désabusé comme ce disciple de Platon qui se croit tombé au milieu des bêtes féroces (3). Il croit que la vie, tout compte fait, est bonne, sans quoi la Providence ne la lui eût point donnée. Il croit que cette Providence s'intéresse à lui, qu'elle ne lui réserve pas d'adversités insupportables. Il la consulte volontiers ; mais c'est dans son cœur et dans sa raison qu'il en cherche d'abord les décisions; car il lui ferait injure en négligeant d'employer les facultés qu'il tient d'elle. Il ne se dissimule pas qu'il est bon et remarquable par quelques autres mérites ; mais il ne se croit pas le seul dans ce cas et il incline à juger favorablement les autres. Dans la retraite, il lit et médite. Si quelque doctrine singulière l'embarrasse, ou si quelque tradition, vénérable par son antiquité, lui paraît heurter la douceur des mœurs actuelles, il cherche à se l'expliquer, sans toujours y parvenir (4). S'il ne trouve pas d'explication, la certitude qu'il y en a pourtant une le rassure.

Il ne s'instruit pas pour lui seul ; il parle volontiers de ce qu'il sait ; il dispute parfois avec les impies. Le plus souvent, il s'entretient avec ceux qui partagent ses sentiments, et il travaille à leur donner des raisons nouvelles d'aimer leurs dieux et le passé glorieux de leur ville. Il aime à rendre service ; il console les malades et les affligés. Il reçoit volontiers ; sa table est simple, mais son intérieur bien tenu. Dans sa famille, il n'agit pas en maître sévère ; il met sa femme de moitié dans tous ses intérêts ; il a de beaux enfants, qu'il élève dans la vénération des dieux et des grands hommes. Il ne rudoie pas ses esclaves, croyant les toucher davantage par son indulgence que par sa rigueur. S'il lui survient un deuil ou toute autre épreuve, il ne s'emporte point contre la nature inflexible, et

(1) *Quæstiones romanæ*, XXVIII, 271 C.
(2) *Ibid.*, XXXVII, 273 C ; cf. *De Pythiæ Oraculis*, XV, 401 C.
(3) εἰς θηρία ἄνθρωπος ἐμπεσών (*République*, VI, 496 D).
(4) Cf. Les remarques de Plutarque sur l'*Artémis* de Timothée (*De Superstitione*, X). Il ne paraît pas avoir compris son auteur.

moins encore contre Dieu, qui ne peut vouloir le mal. Il ne tolère pas le vacarme injurieux des pleureuses ; le souvenir aimable du défunt est sa meilleure consolation.

Facile et bienveillant à tous, respectueux des magistrats, — même s'ils ne sont point d'illustre naissance ni de mérite singulier, — il est écouté dans les assemblées. Il se trouve honoré des moindres charges et les accomplit en conscience. Il ne donne point dans une politique d'opposition stérile ; mais, sans offenser le dieu César, il maintient les franchises locales. Il aime les temples, où tant de riches offrandes témoignent de la piété des aïeux. Il ne raille point l'ignorance des prêtres, pourvu qu'ils soient de bonne foi ; mais il interprète à part lui, dans un sens plus élevé, leurs récits naïfs. Dans les cérémonies il se croit en présence de Dieu ; mais il se soucie peu des incidents qui risqueraient de troubler le cours du sacrifice. Il sait que l'Être suprême est raisonnable et ne s'irrite point pour des motifs futiles. Il croit aux prodiges, aux oracles, aux songes ; mais il les explique à la lueur de son bon sens. Parfois il sent s'élever en lui des aspirations que le culte officiel ne satisfait point ; alors il a recours aux pratiques d'une religion qui, venue d'Égypte, réalise plus parfaitement l'union de l'âme et de son Dieu. Mais son mysticisme s'arrête où commencerait cette exaltation qui, transportant l'homme hors de soi, rompt son équilibre mental. Sans mépriser les rites exotiques, il ne les accepte qu'à bon escient ; toutefois, il n'aurait pas le courage de troubler la candeur des pauvres âmes à qui telles ou telles formalités bizarres apportent une espèce de soulagement.

Il s'endort le soir d'un sommeil sans rêves, après avoir veillé pour lire la *Politique* d'Aristote, la *Vie de Platon* par Aristoxène, ou la *Cyropédie* (1). Il est tranquille, car les astres le protègent, symboles de la Providence divine. Il attend sans impatience et sans angoisse un autre sommeil, plus long, qui doit le prendre un jour. Alors son âme ne sera plus soumise aux nécessités de la matière, et, tranquille, elle montera vers Dieu.

(1) *Non posse suaviter vivi...*, X, 1093 C.

CHAPITRE XIV

PLUTARQUE, LES JUIFS ET LES CHRÉTIENS

Joseph de Maistre, considérant avec admiration la morale de Plutarque, et retrouvant dans sa doctrine le paradis, l'enfer et jusqu'au purgatoire, suppose que, si le sage de Chéronée n'a pas connu positivement le christianisme dogmatique, il a subi, de quelque façon, l'influence de la religion naissante. Ce serait donc à bon escient que Théodoret l'aurait placé parmi les philosophes qui ont entrevu la lumière. Aussi bien le grand ultramontain considère-t-il comme impossible que Plutarque, en passant par Alexandrie, n'ait pas eu l'occasion de nouer quelques rapports avec l'école chrétienne, déjà florissante, de cette ville (1). Mais Plutarque, s'il a connu le christianisme, l'a-t-il jamais considéré comme autre chose qu'une secte juive ? Nous n'avons aucune raison de l'affirmer.

A défaut de textes précis sur les chrétiens, l'opinion de notre auteur sur les Juifs servira peut-être de point de départ à quelques inductions. Il aurait pu connaître les Juifs grécisés d'Alexandrie, moins exclusifs que leurs coreligionnaires, et plus soucieux d'érudition profane. Mais, en fait, il paraît ignorer complètement le mouvement d'idées dont l'œuvre de Philon fut l'expression la plus brillante. Bien renseigné sur certains rites de la religion hébraïque, il ne voit guère dans ses sectateurs qu'une troupe de pauvres fanatiques, sales et illettrés.

La religion juive lui paraît dominée par une crainte superstitieuse de la divinité : « Tous les hommes, dit-il, ne croient pas que les dieux soient bons. Voyez ce qu'en pensent les Juifs et les Syriens (2). » Il explique lui-même l'allusion faite aux Syriens en rapportant ailleurs que, si l'on désobéit à leur grande déesse en man-

(1) J. de Maistre, *op. cit.*
(2) *De Stoicorum Repugnantiis*, XXXVIII, 1051 E.

geant des mendoles ou des anchois, elle dévore, d'après eux, les jambes du coupable, le remplit d'ulcères et lui ronge le foie (1).

La rigueur de certaines observances de la loi mosaïque, comme le chômage absolu du sabbat, les jeûnes et certaines abstinences dont il n'admettait le principe qu'à titre exceptionnel (2), l'amenait à supposer qu'on avait en vue, par ces pratiques, de satisfaire une divinité jalouse et malveillante. Le secret dont les Juifs entouraient le nom de leur Dieu confirmait cette hypothèse.

Plutarque s'intéresse trop à toutes les institutions religieuses pour ne pas chercher à savoir quel était ce Dieu. C'est dans les *Propos de table* qu'il traite cette question, entre mille autres, qui sont un prétexte à variations plus ou moins subtiles et trahissent rarement une préoccupation morale bien profonde. L'érudit parle alors plutôt que le philosophe.

Lamprias, son frère, homme naturellement railleur et plaisant (3), entame ce sujet en faisant allusion aux propos ironiques tenus par leur commun aïeul sur le compte des Juifs. Le vieillard reprochait en riant à ces étrangers de s'abstenir de la viande qui leur eût le mieux convenu (4). Polycrate juge excellente l'observation, qui pourrait bien n'être qu'une épigramme assez grossière : « Je me demande, ajoute-t-il, si c'est par respect ou par dégoût du porc que les Juifs s'abstiennent d'en manger. Car les explications qu'on donne, chez eux, de cette tradition, ressemblent à des fables ; mais peut-être ont-ils des raisons sérieuses, qu'ils ne veulent pas divulguer (5). » Comme les récits fabuleux sont loin de déplaire à Plutarque, il est à craindre que cette phrase ne serve simplement à dissimuler son ignorance. Bonnes ou mauvaises, il eût sans doute rapporté les raisons des Juifs, s'il les avait connues, mais elles étaient généralement ignorées. Celse fait remonter vaguement les abstinences pratiquées par cette nation à quelque tradition de leurs ancêtres (6).

Plutarque va donc chercher. « Il eût été bien plus simple, dit Louis Ménard, d'interroger un Juif. Mais Plutarque avait peu de critique. Au lieu de s'informer avant de conclure, il voulait tout deviner (7). » Il faut avouer que le reproche ne porte pas absolument à faux ; cependant la discussion instituée par les interlocu-

(1) *De Superstitione*, X, 170 C.
(2) *De Stoicorum Repugnantiis*, XXI, 1044 E.
(3) *Symposiaca*. VIII, 6, 5, 726 D.
(4) *Ibid.*, IV, 4, 4, 609 C.
(5) *Ibid.*, IV, 5, 1, 669 F.
(6) ORIGÈNE, *Contre Celse*, VIII.
(7) *Op. cit.*, XVIII.

teurs des *Propos de table* est plus judicieuse que Ménard ne paraît le supposer. M, Salomon Reinach observe qu'elle met en présence déjà les deux écoles entre lesquelles se partagent de nos jours les historiens des religions (1). Lamprias représente l'école « hygiéniste », où Renan figura plus tard, non sans éclat. » Si la loi juive, dit-il, interdit de manger du porc, c'est dans l'intérêt de la santé publique et pour éviter la contagion de la lèpre, à laquelle cet animal est sujet (2). » Mais, Callistrate, précurseur du totémisme, juge que le porc est un objet de vénération pour les Juifs, et cela parce qu'en fouillant la terre de son groin, il aurait donné aux hommes l'idée de l'agriculture. « Car, s'ils avaient le porc en horreur, ils le tueraient, ce qu'ils ne font point (3). » La raison hygiénique ne peut, d'ailleurs, valoir pour le lièvre, dont ils s'abstiennent aussi.

Sans avoir lu le *Lévitique*, Plutarque en connaît, comme on voit, certaines prescriptions : « Le lièvre, qui rumine, mais qui n'a pas la corne divisée, sera impur pour vous ; et le porc, qui a la corne divisée et le pied fourchu, mais qui ne rumine pas, sera impur pour vous. Vous ne mangerez pas de leur chair et vous ne toucherez pas leurs corps morts (4). » Il sait aussi que les Juifs n'emploient pas de miel dans leurs sacrifices (5) ; et la loi dit, en effet : « Vous ne ferez fumer rien qui contienne du levain ou du miel dans les sacrifices offerts à Jéhovah (6). » Il a entendu nommer les lévites (7) et représente le grand prêtre coiffé de sa mitre, vêtu d'une robe longue au bas de laquelle sonnent des clochettes (8).

Il donne enfin une description assez précise de la fête des Tabernacles. « Ils la célèbrent, dit-il, quand la vendange bat son plein. Ils dressent des tables chargées de toute espèce de fruits, sous des tentes et des huttes faites surtout de sarments entrelacés avec du lierre... et ils appellent le premier jour de cette fête la journée des tentes (9). » Ce tableau rappelle celui de la Bible : « Quand vous aurez récolté les produits du pays, vous célébrerez la fête de Jéhovah pendant sept jours... Vous prendrez, le premier jour, du fruit de beaux arbres, des branches de palmiers, des rameaux d'arbres

(1) ORIGÈNE, t. I, pp. 32-40.
(2) *Symposiaca*, IV, 5, 3, 670 F.
(3) *Ibid.*, IV, 5, 2, 670 D.
(4) *Lévitique*, XI, 7-8-9.
(5) *Symposiaca*, IV, 6, 2, 671 E.
(6) *Lévitique*, II, 11.
(7) *Symposiaca*, IV, 6, 2.
(8) *Ibid.*, 672 A. En réalité, le grand prêtre était coiffé d'une tiare (*Exode*, XXVIII, 4), la mitre appartenant aux simples prêtres (*Exode*, XXIX, 9). — Pour les clochettes, cf. *Exode*, XXIX, 34-35.
(9) *Symposiaca*, IV, 6, 2, 672 A.

touffus... Vous demeurerez pendant sept jours sous des tentes de feuillages (1). »

Plutarque a, pour une raison qui s'expliquera bientôt, substitué le lierre et les sarments aux branches de palmiers et aux rameaux. Ce n'est là que la moindre de ses erreurs. Il s'imagine que les Juifs honorent l'âne pour le remercier de leur avoir découvert une source. Cette double légende se retrouve notamment chez Tacite, qui, en racontant la sortie d'Égypte, s'exprime ainsi : « Rien ne les minait autant que le manque d'eau. Et déjà, près de mourir, ils s'étaient couchés sur toute l'étendue de la plaine, quand un troupeau d'ânes sauvages, qui revenait de paître, s'enfonça dans une grotte... Moïse, qui les suivit, trouva le sol couvert d'herbe ; et cet indice lui permit de découvrir une source abondante... Ils consacrèrent, dans le fond de leur sanctuaire, l'image de l'animal dont la rencontre avait mis fin à leur course errante et à leur soif (2). »

On explique parfois cette fable par une confusion entre les Juifs et les Égyptiens adorateurs de Set, le Typhon des Grecs, dont l'emblème était un animal assez analogue à un âne (3). Mais Plutarque dénonce formellement cette erreur dans le traité d'*Isis et d'Osiris* : « Ceux qui disent qu'après le combat Typhon s'enfuit, monté sur un âne, et resta sept jours en route, puis qu'une fois sauvé, il eut deux fils, Hiérosolyme et Judéos, veulent évidemment tirer les traditions juives dans le sens de cette fable (4). »

En revanche, certains textes de l'Ancien Testament, déformés et mal interprétés, avaient pu contribuer à faire naître la légende de l'âne divinisé. Jéhovah ne veut pas que le roi ait beaucoup de chevaux (5). Isaïe déclare la mesure comble parce que « le pays est rempli de coursiers (6) ». L'âne, au contraire, est la monture d'honneur. On voit les princes d'Israël seller leurs ânes (7). Débora chante : «Bénissez Jéhovah, vous qui montez de blanches ânesses (8) ! » Il est dit des trente fils de Jaïr qu'ils possédaient trente villes et montaient trente ânes (9). Zacharie, enfin, annonce à Jérusalem la venue de son roi, « humble et monté sur un âne (10) ».

(1) *Lévitique*, XXIV, 39-42.
(2) *Histoires*, V, 3-4.
(3) Cet animal avait les oreilles carrées et n'était donc pas un âne. Les égyptologues, à notre connaissance, ne l'ont pas encore identifié.
(4) *De Iside et Osiride*, XXXI, 363 C.
(5) *Deutérome*, XVII, 16.
(6) *Isaïe*, II, 8.
(7) II *Samuel*, XVII, 23 ; I *Rois*, 2, 40.
(8) *Juges*, V, 10.
(9) *Ibid.*, X, 4.
(10) *Zacharie*. IX, 9.

Quant au porc, Lamprias persiste dans l'opinion qu'il est en horreur à ce peuple ; mais il en donne une raison tirée d'assez loin. C'est un sanglier qui a causé la mort d'Adonis. Or Adonis est le même que Dionysos (1). Pourquoi Dionysos ne serait-il pas le dieu des Juifs ? Du moins, Méragène entreprend de le démontrer par diverses considérations, liturgiques, philosophiques, et, si l'on veut, philologiques (2). Au fond, Plutarque est toujours dominé par son syncrétisme, par l'idée bien nette que, sous diverses appellations, tous les peuples adorent un même dieu, qui est d'abord un dieu grec. Il arrange le peu qu'il sait des cérémonies juives pour l'accommoder à cette opinion préconçue. Il veut que le nom des lévites dérive d' Évios ou de Lysios, surnoms de Bacchus, et qu'il y ait quelque rapport entre le sabbat et Sabazios (3).

Nous sommes habitués à ses fantaisies étymologiques. Nous l'avons déjà vu, chose plus grave, modifier la décoration prescrite pour la fête des Tabernacles (4). Il assure aussi que le grand prêtre porte une tunique de peau de cerf, alors que ce dignitaire n'était vêtu que de pourpre et de lin (5). Il suppose enfin que le jour du sabbat, les Juifs s'excitent mutuellement à s'enivrer, ou, du moins à boire du vin pur. Or le *Lévitique* dit : « Tu ne boiras ni vin, ni boisson enivrante, toi et tes fils avec toi, lorsque vous entrerez dans le tabernacle, afin que vous ne mouriez pas. C'est une loi perpétuelle parmi vos descendants (6). »

Méragène disposait d'arguments plus décisifs pour établir l'identité de Dionysos avec Jéhovah ; mais il ne pouvait malheureuse-

(1) *Symposiaca*, IV, 5, 3, 671 B.
(2) *Ibid.*, IV, 6, 1, 671 D.
(3) *Symposiaca*, IV, 6, 2, 671 F. — Il semble, au surplus, qu'après la conquête syrienne, certains Juifs aient mêlé quelques observances hébraïques au culte de Sabazios. Des interprètes modernes rapportent que l'*Apocalypse* fait allusion à cet amalgame en parlant de la synagogue de Satan (III, 9).
(4) Il convient d'ailleurs de rappeler que la vigne était un des motifs de décoration du temple de Jérusalem, construit par Hérode (JOSÈPHE, *Antiquités...*, XV, 11).
(5) *Exode*, XXVIII, 1-39 ; et XXXIX, 1-31.
(6) *Lévitique*, X, 9. Cf. toutefois Fouard, à propos de *Luc*, XIV, 1-6 : « Les Juifs, si exacts à garder le repos sabbatique, ne défendaient pas en ce jour les réjouissances et choisissaient même de préférence ce temps de loisir pour donner de grands banquets (II *Esdr.*, VIII, 9-12 ; *Tobie*, II, 1) : leur unique soin était d'en faire tous les apprêts la veille. Les repas du sabbat dégénérèrent bientôt en de telles orgies, que Plutarque reprochait aux Juifs de son temps de consacrer le jour du Seigneur à boire et à s'enivrer (PLUTARQUE, *Quæstionum Convivalium*, liv. IV, 6-2 ; S. JEAN CHRYSOSTOME, *De Lazaro*, Homilia I ; S. AUGUSTIN, *in Psalm.*, XXXII, 2 ; XCI, 1). » (*Vie de N.-S. Jésus-Christ*, 12e édition, Paris, Lecoffre, t. II, p. 121, note.)

ment les communiquer qu'aux croyants initiés à la pantélie triétérique (1). Cette initiation comportait, semble-t-il, la pratique du végétarisme et l'abstention de sacrifices sanglants. Quelque chose d'analogue à cette dernière observance figure dans la loi mosaïque (2). De plus Dionysos triétérique était spécialement qualifié de « dieu à tête de taureau », et de « porte-cornes » (3). Et la corne, dans l'Ancien Testament, symbolise la force, la puissance, parfois la sagesse (4). Michel-Ange s'en est souvenu lorsqu'il a sculpté son *Moïse*.

Mais, en réalité, le fond même du judaïsme, c'est-à-dire la fidélité inébranlable à un dieu unique et immatériel, qui ne veut pas être confondu avec les dieux des nations, échappe tout à fait à Plutarque. La soumission de tout un peuple à une loi précise, inexorable et minutieuse, soumission en retour de laquelle ce peuple obtient l'alliance éternelle de Dieu, et l'espérance obstinée d'un avenir glorieux, sans cesse entretenue par les prophètes, ces confidents du Tout-Puissant, si différents des hommes divins qu'imaginait Platon, voilà des phénomènes que Plutarque n'a jamais soupçonnés.

Il était donc aussi mal préparé que possible à la connaissance du christianisme. Il ne possédait même que des données assez vagues sur la religion dont les cérémonies offraient le plus d'analogies avec les rites de l'Église naissante, celle de Mithra le médiateur (5). En fait de cultes autres que le sien, il ne connaît sérieusement que le gréco-égyptien, celui qui remonte à Manéthon. Et ce demi-dieu, poète et théologien, dont les mystères douloureux propagèrent la croyance en une âme immortelle, Orphée lui-même, en qui les premiers chrétiens virent une image prophétique du Sauveur, ne lui inspirait pas une vénération particulière. Il ne paraît guère dans les *Vies* que pour s'entendre blâmer de l'ivresse perpétuelle qu'il promettait aux initiés (6) ; et, dans les *Œuvres morales*, on lui reproche aigrement d'avoir répandu de faux bruits sur l'oracle de Delphes (7).

N'y avait-il pas cependant chez Plutarque une sorte de christianisme latent ? En fait, le christianisme n'est pas un état d'esprit, mais une religion très précisément définie, comportant des

(1) *Symposiaca*, IV, 6, 1, 671 D.
(2) *Lévitique*, XVII, 22-29.
(3) Hymnes Orphiques : *Parfum de Dionysos Triétérique*.
(4) *Psaumes*, XCII, 11 ; CXII, 9 ; κτλ.
(5) *De Iside et Osiride*, XLVI, 369 E.
(6) *Comparaison de Lucullus et de Cimon*, II, 521 B.
(7) *De sera num. vind.*, XXII, 566 B.

dogmes, des obligations morales et des rites. Pareille question pourrait donc sembler oiseuse. Mais il est légitime de se demander quelles aspirations le christianisme était susceptible de satisfaire chez notre auteur et quelles tendances de son esprit il aurait contrariées.

A coup sûr, son amour de la pureté, son besoin d'adorer « en esprit et en vérité », ses élans vers un Dieu infiniment bon et son désir passionné d'une union intime avec lui, pouvaient trouver, et au delà, de quoi se contenter dans la religion nouvelle. Il croyait en un Dieu rémunérateur et vengeur et en une âme immortelle. Sans doute n'admettait-il point la résurrection de la chair ; mais Joseph de Maistre, sans trop solliciter les textes, a pu rapprocher les corps *glorieux* de ces *doubles* singuliers qui, dans les mythes de Plutarque, gardent la ressemblance humaine et ne font point d'ombre (1). Les notions de Providence et de miracle lui sont familières. Les mystères n'auraient pas été pour le troubler ; car il est toujours prêt à s'incliner humblement devant ce qu'il ne comprend pas. Même on a soutenu, non sans paradoxe, qu'il avait eu l'intuition de certaines pratiques chrétiennes. N'a-t-il pas recommandé l'usage de la confession, en exhortant ceux qui auraient commis une faute, loin de la tenir secrète, à la découvrir aux gens de bien (2) ?

Mais Plutarque, esprit honnête et pieux, est d'abord un *intellectuel*. Il sait abdiquer, à la fin, sa raison ; il ne commence point par là. Ses maîtres sont les philosophes ; il vénère la science et croit l'étude indispensable à qui veut s'élever moralement. Il ne dirait pas, comme Augustin : « Aime, et fais ce que tu veux ! » mais plutôt : « Connais, et fais ce que tu veux. » Il n'est pas platonicien jusque-là que le vice soit uniquement, pour lui, l'ignorance du bien ; mais il distingue mal la sagesse de la vertu. Les grands chefs d'écoles sont plus près de Dieu que leurs obscurs disciples; et, même dans l'ordre des grandeurs de chair, il ne serait pas surpris que Dieu se dévoilât de préférence aux rois et aux princes. Aussi cette parole de l'Évangile lui resterait-elle étrangère : « Je vous bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents, et les avez révélées aux petits (3) ». Prisonnier des préjugés d'un bourgeois de province, il professe un mépris bienveillant pour ces petits, et ne se croit pas précisément leur frère, quoiqu'ils aient, comme lui, Dieu pour père. S'il ne veut, non plus que

(1) J. DE MAISTRE, *op. cit.*
(2) *De Profectibus in virtute*, XI, 82 A.
(3) *Matth.*, XII, 25.

les animaux familiers, les maltraiter sans raison, il entend surtout éviter, par cette indulgence, un trouble funeste à son âme.

Rien, chez lui, de ce grand désir de fraternité qui saisit Sénèque, stoïcien imparfait, mais à qui tant de hontes et de crimes étalés dans la ville impériale ont montré la vanité des distinctions sociales. « Des esclaves ? Non : des compagnons d'esclavage ! Des esclaves ? Non : d'humbles amis (1) ! » Content de son milieu, de son entourage, de sa sagesse moyenne, trop content pour un philosophe, il ne rêve pas d'une cité nouvelle où la souffrance serait moindre, d'un Dieu qui se ferait connaître à tous. S'il préside une cérémonie, le prêtre de Delphes se réjouit d'en comprendre le vrai sens, éternellement fermé, malgré leur zèle, aux simples fidèles, qui n'ont guère droit qu'à la superstition. Jamais on ne sent en lui ce tressaillement d'attente, cette préfiguration d'un monde renouvelé, plus ou moins perceptible dans telle tragédie d'Eschyle, tel dialogue de Platon, telle bucolique de Virgile.

Non qu'il n'ait éprouvé très vivement le besoin d'une médiation entre Dieu et l'homme. Mais cette médiation, cette intercession constante, il la voit, au cours des siècles, exercée par ces hommes divins, consommés dans la sagesse, dont Socrate est le parfait modèle. Et si l'on a pu, par une hypothèse ingénieuse, attribuer à sa doctrine quelque influence sur la christologie des Pères grecs, l'idée de la rédemption proprement dite, la conception d'un Dieu rachetant le monde par sa souffrance, lui est étrangère. Il n'est pas troublé d'un vieux crime qui pèse sur l'humanité ; l'imperfection de celle-ci lui paraît normale ; et il ne songe même pas à l'expliquer par une chute, une faute originelle. Il n'envisage pas comme possible, et d'ailleurs ne désire pas, une transformation profonde des esprits et des cœurs. Il ne sent pas qu'un monde s'écroule et qu'un nouvel ordre va naître. Nul n'a moins rêvé de palingénésie ; nul n'a senti de façon plus fugitive la mélancolie d'une décadence universelle (2). J'ai beau faire, je ne puis, dans son récit de la mort du grand Pan, découvrir trace de ce trouble qui, pour M. Gebhart, y est visible (3).

Par là même, par ce calme, cette satisfaction de soi-même et des destins de l'homme, il est Grec, bien Grec ; il l'est plus, peut-être, que certains génies auxquels on ne saurait, par ailleurs, le

(1) *Ad Lucilium*, XLVII, 1.

(2) Je dis : *universelle*, car l'impuissance de la Grèce, la perte définitive de son indépendance, et sa dépopulation, lui causaient une sincère tristesse. Mais il ignorait les tares du monde gréco-romain, pris dans son ensemble. Et il croyait Delphes en train de renaître.

(3) Gebhart, *op. cit.*

comparer. Son nationalisme, étroit malgré tout, ne l'abandonne pas même quand il se préoccupe d'une religion universelle. « Ne diras-tu pas, s'écrie Marc-Aurèle : Bienheureuse cité de Zeus... ? (1) » Accents inconnus à Plutarque, encore bien qu'il ait une fois parlé du monde comme d'une « ville commune aux dieux et aux hommes » (2). Ces dieux, qui sont à tout le monde, sont d'abord à la Grèce. Ils la favorisent à tel point qu'ils transforment en cygne un tyran parricide, pour loyer de l'avoir affranchie nominalement. Un Dieu historique, presque contemporain, né en Syrie, et qui n'aurait point parlé grec, Plutarque eût-il pu l'adorer ? Il ne reconnaissait les divinités des autres nations que s'il pouvait les identifier, de façon souvent hasardeuse, à celles de la Grèce. Instruit de l'histoire du Christ, il eût consacré toute sa dialectique à la fondre avec la légende d'un Adonis ou d'un Dionysos. Peut-être son ignorance du christianisme nous a-t-elle, en conséquence, épargné de bien étranges constructions.

(1) Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 23.

(2) *Adversus Stoicos*, XIV, 1063 EF.

CONCLUSION

Par son ésotérisme relatif, par un certain égoïsme social, par une résignation trop prompte aux lacunes de la destinée, par un nationalisme opiniâtre, Plutarque se classe très nettement en dehors de toute influence chrétienne. S'il n'annonce pas la grande révolution religieuse qui mit fin pour toujours au polythéisme grec, on pourrait être, tout au rebours, tenté de voir en lui le précurseur de cette tentative de restauration du paganisme, dont Julien fut l'ouvrier et peut-être la victime. Hypothèse commode et séduisante. Elle l'est d'autant plus que Julien aimait Plutarque, le citait comme un de ses maîtres (1) et le lisait « dans un texte assurément plus complet que le nôtre (2) ». Mais l'hellénisme du César était, bien plus que celui du prêtre de Delphes, adultéré par mille emprunts faits à l'Orient. Il se disait le fils dévot de Mithra, dont Plutarque ne prononce le nom qu'une ou deux fois, par hasard (3). La religion du Soleil-Roi, venue directement de Perse, distingue assez mal l'astre du dieu. Plutarque n'y eût reconnu qu'un de ces systèmes allégoriques, dont il se défiait pour leur excès de matérialisme et tant d'importations étrangères l'eussent choqué; car, en dépit de son syncrétisme, il n'a guère pris au sérieux, parmi les religions orientales, que celle d'Osiris, restant ainsi fidèle à la vénération de Pythagore et de Platon pour la sagesse égyptienne. Du reste, l'œuvre de Julien était commandée par la nécessité d'opposer au christianisme, déjà puissant, la rivalité d'une religion enfin organisée, mieux adaptée que l'ancienne aux exigences du temps.

Plutarque ne fut pas inspiré par un besoin de ce genre. Il ignorait

(1) *Misopogon :* « Auriez-vous entendu parler d'un homme de Chéronée... ? C'est d'après lui que je parle; je ne fais que le copier. » — Il ne m'a pas paru possible de mieux traduire cette phrase que ne fait La Blêterie (*Histoire de l'empereur Jovien... et traduction... de Julien*. Paris, Prault, 1741).

(2) Cf. l'étude de M. E. Sonneville (*Revue de l'Instruction publique en Belgique*, 1899).

(3) *De Iside et Osiride*, XLVI, 369 E ; *Artaxerxès*, IV, 1013 B.

le péril chrétien ; les adversaires de sa religion n'avaient pas changé depuis des siècles. C'étaient les épicuriens, négateurs de la Providence, les stoïciens, trop entêtés d'interprétations naturalistes. Il a pu remarquer la vogue croissante des superstitions venues d'Orient; mais cette vogue en elle-même n'était point un fait nouveau. Aristophane énumère déjà mille sectes envahissantes qui se disputent la crédulité d'Athène ; on y reconnaît les Juifs sous un nom bizarrement grécisé (1). Rome même, d'une orthodoxie jadis farouche, possédait, dès 138 avant notre ère, son temple de Sérapis ; et Bion, voilà bien longtemps, avait su pleurer Adonis-Thammouz en excellent grec. Plutarque ne soupçonnait pas l'étendue du danger, et que toutes les religions orientales, avec celles de la Grèce et de Rome, finiraient par se confondre dans un chaos sans nom, où nulle intelligence ne viendrait mettre l'ordre.

Il est bien de son temps par la curiosité universelle, le goût du merveilleux, d'autant plus développé chez les peuples où s'éclipse la croyance au surnaturel, l'âme humaine s'adonnant aux magies quand elle n'a plus de religion, le besoin d'épuiser tout le contenu de la tradition et de faire dire aux anciens mille choses qu'ils n'ont point pensées. Il en est par l'amour de l'archaïsme, l'affectation de tout comprendre, ou du moins d'y tâcher, le désir de trouver une parcelle de vérité dans les plus étranges symboles. Mais il n'a passé que peu d'années à Rome. Alexandrie, carrefour de toutes les religions, il ne l'a vue qu'en courant, et il en a rapporté si peu d'impressions précises, qu'on a pu discuter s'il y était allé réellement. De retour à Delphes, magistrat, prêtre, gloire locale, il n'a pas été tellement ingrat que de douter du dieu qui lui faisait ces loisirs honorables. Soustrait aux grands courants de pensée, voyant venir au temple d'Apollon tous ceux qui croyaient encore, il ne s'est guère demandé ce que voulait l'humanité, ce qui s'élaborait dans ce monde en quête d'une foi, mais à qui l'on offrait seulement diverses magies.

Nul ne fut, moins que lui, soucieux de l'avenir. Mais il voulut faire son devoir dans le présent. Ce devoir était d'illustrer sa patrie, par ses lumières. Il s'y efforça. Platonicien sincère, il avait retenu de l'ancienne philosophie le culte de la vérité, la conviction que toute science qui n'élève pas l'âme est frivole, le sentiment du caractère inflexible et du privilège éminent de la loi morale. Par là, sans doute, était-il presque (2) un isolé dans son temps ; il l'était

(1) βερέσχεθοι (*Cavaliers*, 635). Cf. Dom Calmet : « *Bereschith*. C'est le nom que les Hébreux donnent à la *Genèse*, par ce que ce livre commence par *Bereschith* qui, en hébreu, signifie : *au commencement.* » (*Dictionnaire de la Bible*. Paris, 1722.)

(2) En faisant cette restriction, nous songeons à Dion Chrysostome.

aussi par son obstination à croire que la pureté du cœur et la simplicité d'intention, chez un homme doué d'ailleurs d'une intelligence avertie, valaient mieux, pour s'unir à Dieu, que mille sortilèges et que toutes les initiations. Il l'était par son indifférence relative aux rites ; il l'était enfin parce qu'il ne demandait pas à la religion un thème à sensations nouvelles, un prétexte à sortir de soi pour s'abandonner à des ivresses inconnues ; il en fit l'objet d'une méditation sérieuse et continue.

Les temps héroïques étaient passés ; finies, les moissons de gloire dont chacun pouvait jouir autrefois. Il ne pouvait être homme d'État ni chef d'école. Il voulut maintenir la tradition des ancêtres, leur histoire, leur religion. Cette âme paisible était passionnée de gloire. Et que de gloire avaient donnée les dieux à la Grèce, et surtout à Delphes, centre du monde ! Il aimait Apollon pour avoir fixé le lieu de ses prodiges à Delphes et Delphes pour avoir été le séjour d'Apollon. La bienveillance impériale et le regain de faveur que connut le sanctuaire prophétique, où les foules recommençaient d'accourir, lui donnèrent le change. Il supposa que les temps anciens pouvaient revivre, que la vieille religion avait encore de quoi satisfaire les âmes, dont les besoins nouveaux ne lui apparaissaient pas très nettement. Il sauva tout ce qu'il put de la tradition, en l'interprétant à la lumière de la sagesse d'un Platon.

Mais il n'osa jamais s'avouer à lui-même, tout en la soupçonnant confusément, la contradiction profonde qui existait entre le polythéisme grec et la philosophie, — n'importe quelle philosophie. Des religions diverses qui, se superposant l'une à l'autre, avaient fini par retenir toutes ensemble la foi des ancêtres, l'une était une interprétation naturaliste du système du monde, une autre dérivait du culte des morts, une troisième exaltait l'humanité créatrice. De toutes, la préoccupation morale était absente. Au contraire, la philosophie, explication rationnelle de l'univers et de l'homme, proposait une règle de vie. Socrate, une fois pour toutes, lui avait fixé ce but.

La conciliation cherchée par Plutarque était donc parfaitement vaine. Il s'y obstina pourtant. Mais, dans l'impuissance d'attaquer de front le problème, il procéda par tâtonnements, cherchant à résoudre les difficultés une à une, appelant à son secours, dans chaque cas particulier, toute sa dialectique et toute son érudition. Il avait fini par se faire une sorte de système ; mais il n'osa jamais l'exposer de façon didactique et suivie : ç'eût été confesser trop hautement toutes les lacunes qu'il déplorait dans la religion des ancêtres. Comment pourtant la croire fausse, cette religion des jours heureux, suivie par tous les grands hommes de la Grèce, et mère

de tant de chefs-d'œuvre ? Donc il fallait la défendre. Il la défendit avec plus de bonne volonté que d'adresse : plein de bon sens et de pénétration, quand il s'en tenait aux principes essentiels de la religion naturelle ; subtil, embrouillé, pénible à suivre, quand il défendait ses dieux et leurs rites.

Il ne pouvait pas réussir. Tranquille dans sa bourgade, résigné, malgré ses envolées vers une histoire illustre, à la médiocrité présente, il fut incapable d'offrir à la jeunesse grecque un type idéal d'existence où sa passion se fût prise. On ne refait un peuple blasé qu'en lui proposant un genre nouveau d'héroïsme. L'héroïsme guerrier d'autrefois n'était plus possible ; l'héroïsme du sacrifice et du renoncement, Plutarque ne le connut jamais, sinon peut-être par l'histoire. Et quelle activité conseillait-il, qui dépassât les murailles d'une étroite cité ? Socrate parlait avec enthousiasme d'un beau risque à courir ; la morale de Plutarque ne comporte pas assez de risques ; sa religion, non plus.

Il devait donc être vaincu. Son œuvre ne retarda pas d'une heure l'abandon définitif des anciens dieux. Mais tant qu'il vécut, ces dieux firent encore figure. Après lui, le besoin de faire du nouveau et celui de saisir à tout prix le divin furent poussés au paroxysme. L'extase devint un procédé courant, au lieu de l'exercice de la raison, par où ce vrai platonicien voulait s'élever à la connaissance de l'Être suprême. Les Olympiens, qui, du moins, offraient une image, à certains égards embellie et comme transfigurée de l'humanité, cédèrent la place, non pas encore au Dieu unique, mais aux monstres qui, sous des formes repoussantes, étalaient cyniquement le symbole grossier de la force génératrice. C'est contre les divinités exotiques, accueillies avec enthousiasme par des peuples d'où le goût de l'harmonie s'était retiré, que le christianisme eut à lutter. L'œuvre de Plutarque ne fut donc pas continuée. Ne dissimulons point les défauts de cette œuvre, mais comprenons-en le mérite ! Le prêtre de Delphes, patriote et philosophe, fit un effort désespéré pour retremper la religion grecque aux sources nationales.

Nîmes, le 17 septembre 1919.

Bernard Latzarus.

Vu, le 5 mars 1920.
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
Ferd. Brunot.

Vu et permis d'imprimer.
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
L. Poincaré.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.
Introduction 1

Chapitre I. — Plutarque et la critique. Objet et plan de cette étude 5
— II. — L'époque de Plutarque 18
— III. — Plutarque. Sa formation d'esprit 35
— IV. — La doctrine religieuse de Plutarque. Son dessein général 50
— V. — L'apologétique de Plutarque. Ses adversaires . . 56
— VI. — L'apologétique de Plutarque. Les objections à l'idée religieuse 63
— VII. — L'apologétique de Plutarque. Les objections à la religion grecque 75
— VIII. — L'apologétique de Plutarque. Les objections à la religion grecque. La réfutation 82
— IX. — La doctrine de Plutarque. Les dieux 89
— X. — — Les démons 98
— XI. — — L'autre vie 121
— XII. — — La divination ; les oracles 136
— XIII. — La doctrine de Plutarque. Le culte des dieux . 147
— XIV. — Plutarque, les Juifs et les chrétiens 161

Conclusion 170

Bibliographie vii

4754. — Tours, imprimerie E. Arrault et Cie.